Die
Kirche Christi
und
ihre Zeugen.

Erster Band.

Die
Kirche Christi

und

ihre Zeugen

oder die

Kirchengeschichte in Biographien

durch

Friedrich Böhringer.

Erster Band.

Zürich

Verlag von Meyer & Zeller.

1842.

Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen

oder die

Kirchengeschichte in Biographien

durch

Friedrich Böhringer.

Ersten Bandes zweite Abtheilung.

Zürich

Verlag von Meyer & Zeller.

1842.

Vorwort.

Vorliegende zweite Abtheilung umfasst Athanasius, Antonius, Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz; die folgende, die dritte, wird Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus, Leo, Gregor I. enthalten. So wird nun freilich der erste Band umfangreicher, als ich anfangs beabsichtigte, und mein ursprüngliches Manuskript erwarten liess. Ich hoffe aber, ein Blick auf die Männer, welche den Inhalt dieser zweiten und der folgenden Abtheilung bilden, werde diese Ausdehnung entschuldigen. Ein Athanasius, ein Basilius, ein Chrysostomus und vor allen ein Augustinus sind solcher Art, dass es unmöglich wäre, wenn man anders etwas Gediegenes geben will, sie ins Kurze zusammenzuziehen. Es wäre auch Schade. Das Leben und Wirken und Denken dieser Zeugen Christi hat überhaupt eine entschiedene Bedeutung nicht blos für ihre Zeit, sondern für die Geschichte und Bildung der gesammten christlichen Kirche; und auch darum ist zu gründlicherem Verständniss eine genauere Darstellung gewiss am Platze. Ich bin auch überzeugt, dass Männer, die den Zweck, den ich mit diesen Biographien beabsichtige, zu würdigen wissen und zugleich eine innere Freude haben an diesen Helden der Kirche

Christi, die Ausdehnung dieses ersten Bandes nicht blos entschuldigen, sondern auch billigen werden. Jedenfalls hoffe ich bei den folgenden Bänden vom ursprünglichen Plane nicht abweichen zu müssen.

Noch bleibt mir übrig, Einiges über den Charakter meines Buches zu sagen.

Ich halte es, offen gestanden, für nicht gar schwer, besonders in unsern Tagen, ein gelehrtes Buch zu schreiben, oder doch was man so nennt, das heisst ein Buch mit gelehrten Citaten, Noten, Erklärungen und dergleichen Zuthaten mehr. Weit schwerer, dünkt mich, ist es, ein Werk abzufassen, das alles gelehrten Apparates entbehrt, gründliche und solide Studien aber voraussetzt; ich halte dies nicht blos für weit schwerer, ich halte es auch für seltener; denn es gehört dazu eine gewisse Kraft der Entsagung, ein Sinn nämlich, der es über sich vermag, auf den Ruhm vor der Menge, welche die Gelehrsamkeit nach dem äusserlichen Apparate beurtheilt, Verzicht zu leisten. So selten es aber auch sein mag, so fruchtbar und segenbringend dünkt es mich; ja ich halte das für die nobelste Art von Schriftstellerei, für diejenige, welche sich noch Bahn brechen muss in der deutschen Literatur, welche sich aber sicherlich auch Bahn brechen wird; denn ihre Zeit ist nun gekommen! Leichte, pikante Waaren auf der einen Seite und auf der andern schwerfällige, verhältnissmässig nur Wenigen zugängliche Arbeiten haben wir fast mehr als genug; dabei geht aber gerade der Kern des gebildeten christlichen Volkes leer aus.

Hiemit habe ich das Ideal, das mir bei Abfassung mei-

nes Buches vorschwebte, angedeutet. Niemand mehr als ich selbst kann indessen fühlen, wie weit ich hinter diesem Ideal zurückgeblieben bin; aber angestrebt habe ich; und dies wird mir, wie ich hoffe, bei billigen, einsichtsvollen Beurtheilern Anerkennung verschaffen.

Man hat an der ersten Abtheilung ausgesetzt, dass ich die Citate nicht näher angegeben habe. Ich habe mich darüber in der Dedikation bereits ausgesprochen und bin seither keiner andern Ansicht geworden; eine fortlaufende Reihe von Noten würde einen grossen Theil von Lesern, den ich bei Abfassung meines Werkes im Auge hatte, verscheuchen. Gleichwohl konnte ich die Ausstellung diesfalls nicht ganz ablehnen, wenn ich einen weitern Kreis von Lesern berücksichtigte, z. B. Studirende, wissenschaftliche Geistliche. Ich habe mich deshalb entschlossen, am Schlusse des Werkes ein Supplementheft zu liefern, in welchem die nähere Anführung der Beweisstellen u. s. w. folgen wird.

Auch in dieser zweiten Abtheilung wie in der ersten habe ich die Zeugen der Kirche, die hier vorgeführt werden, meist selbst sprechen lassen, ja fast noch mehr und noch weitläufiger sprechen lassen als in der ersten. Auch darüber muss ich mir noch einige Worte erlauben. Was das Erste betrifft: dass nämlich die Väter meist in ihrer eignen Sprache reden, mag wohl diesem oder jenem ungewohnt, fast unangenehm sein. Ich hätte sie, meinte vielleicht Mancher, ihres alten ehrwürdigen Gewandes entkleiden, sie in moderner Sprache reden lassen, sie so dem modernen Bewusstsein näher bringen sollen. Es ist allerdings wahr: die Sprache dieser Väter ist von der

Manier unserer Tage überaus verschieden; gerade das, wonach man heutzutage hascht, geht ihr ab, ich meine das Pikante. Es ist wahr, wer die moderne Sprache gewöhnt ist und nur diese, geht über jene hinweg und ahnt oft nicht einmal die tiefen Spekulationen, die grossen Resultate, die in den einfachen Worten niedergelegt sind. Es ist wahr: es gehört, um jene Sprache der Väter zu verstehen, eine Art Selbstentäusserung dazu, eine Lossagung von den verschiedenen Zeittheorien, wie sie gäng und gäbe sind, eine Hingabe des Gemüthes; ja, es gehört dazu, wenn ich so sagen darf, eine gewisse Demuth des Geistes, oder, wenn man lieber will, eine gewisse Höhe — und beide liegen ja nicht ferne von einander —, um an den oft so schlichten Worten dieser Männer Gefallen und nicht blos Gefallen, sondern einen wahren Genuss zu finden. Diese Sprache zu ändern, konnte ich mich jedoch nicht entschliessen; denn es gibt, wie ich zu glauben Grund habe, noch solide Leser genug, welche diese Alten so wie sie gesprochen oder geschrieben haben, so und nicht anders, am liebsten hören oder lesen möchten. Es dient also zur objektiven Haltung des Werkes. Auch mag diese Form für den modernen Zeitgeist, man missverstehe mich nicht, eine Art Zucht sein. Ich selbst komme immer mehr zur Ansicht: wir würden besser thun, unsere alten Schätze erst recht verstehen zu lernen, als immer nur dem Neusten hinterherzulaufen. — Was meine Person betrifft, so habe ich mich, wie man sieht, im Hintergrund gehalten; ich habe nur systematisch zusammengestellt und geordnet, und am Schlusse einer Entwickelung, meist

nur in kurzen Andeutungen, den Inhalt derselben auf den ihm adäquaten modern-wissenschaftlichen Begriff und Ausdruck zurückzuführen gesucht. Ich glaube, es werde mir dabei Niemand mit Fug und Grund eine Umdeutung, wohl gar eine Verkehrung nach beliebigen subjektiven Ansichten nachweisen können.

Was dann das Zweite betrifft: dass ich die Väter so weitläufig habe sprechen lassen, — so habe ich auch dazu meine hinreichenden Gründe. Mein Werk soll so zu sagen ein Repertorium des Interessantesten und Wissenswürdigsten bilden, was die Väter geschrieben haben; es soll in ihnen fast keine Sentenz, kein dogmatischer Satz von Bedeutung sein, der hier nicht seine Stelle fände, So soll das Buch eine Art »Bibliothek der Kirchenväter« sein, aber zusammengedrängter als Rössler, und dogmatisch geordnet, was das Schwerste.

Ich weiss nun wohl, dass wenn ich auf den Beifall des Tages rechnen würde, diese Ausdehnung wie diese Form des Buches gleich sehr gefehlt wäre. Kurze Resultate, die man mit leichter Mühe auffassen mag, und diese Resultate in angenehmer und pikanter Form, das ist es, was man heutzutage verlangt, während mein Buch, wenigstens der dogmatische Theil, meist in ruhiger, objektiver Entwickelung daher schreitet. Es ist gerade nicht schwer, ein leichtes, angenehmes Buch zu schreiben; und, wenn ich ein solches hätte schreiben wollen, hätte ich mir gerade die meiste Mühe mit Herbeischaffung und Ordnung des Materials ersparen können. Ich wollte es aber nicht. Ich bestrebte mich, so weit es in meinen schwachen Kräften liegt, dem Werke eine

feste, dauernde Grundlage zu geben und, wo möglich, einen reellen Segen durch dasselbe zu schaffen.

Noch einmal: meiner Mängel bin ich mir auf's Lebhafteste bewusst. Und wenn ich mich an das Werk gemacht habe und mit immer steigender Liebe daran arbeite, — so dass ich nun recht eigentlich darin lebe — so that ich es nur in der Voraussetzung, jeder Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes werde den Liebhabern des Reiches Gottes willkommen sein. Jeder soll seinen Beitrag geben. Das ist nun mein Beitrag, oder, wenn man lieber will, mein Schärflein. Von diesem Standpunkte aus würdige man zunächst dieses Werk; und wenn es nach dieser Seite hin Segen schafft, so bin ich für meine Arbeiten und Nachtwachen reichlich belohnt. Möchte doch, das ist mein Wunsch, womit ich schliesse, von dem Geiste dieser alten Väter, von dem Leben, das in ihnen glühte und blühte, immer mehr in die Kirche unserer Tage hereinwehen!

Glattfelden im Kanton Zürich
Monat September.

F. Böhringer.

Einleitung.

Die erste Periode der christlichen Kirche ist an uns vorübergegangen mit ihren Zeugen und Helden.

Wir treten in die zweite.

Die christliche Kirche hatte streiten müssen in der ersten Zeit um ihre äussere und innere Existenz. Sie hatte anfangs nicht, wo sie ihr Haupt hinlegen konnte. Wir kennen ihren grossen Kampf mit Judenthum und Heidenthum. Er ist durch die drei ersten Jahrhunderte gegangen. Es war der Gegensatz eines neuen Lebens und einer absterbenden Welt; hier Abend, dort Morgen! Da konnte der Sieg nicht zweifelhaft sein. Bald stand das Heidenthum da wie eine welke Pflanze, das Christenthum wie eine Blume im Morgenlicht eines Maitages; jenes ein hinsterbender Greis, dieses ein junger Held.

Die Sterbestunde des Heidenthums schlug; mit ihr das Ende des Kampfes. Bald galt das Christenthum vom Euphrat bis zum Ebro, bis an den Rhein, bis an die Donau, bald bis über die gesammten Gränzen des Reiches, und schwang sich endlich in den ersten Dezennien des dritten Jahrhunderts auf den Thron der Imperatoren.

Welch' eine ganz andere Weltphysiognomie! Statt der Imperatoren und heidnischen Götter wird nun ein Gott im Himmel und ein Heiland am Kreuze verehrt.

Der Mann, durch den das Christenthum in den Staat eingeführt wurde, war Konstantin.

Konstantin erkannte, dass die Herrschaft der alten Götter vorüber sei; er sah ein neues Weltzeichen und las darauf die Inschrift: »mit diesem siege.« Er hatte die Wahl: hier ein altes, hinsiechendes Wesen, dort eine neue, lebenskräftige Schöpfung; hier die mächtige Ausbreitung des Christenthums, die tiefen Wurzeln, die es allenthalben schlug, so tief, dass, wollte man das Christenthum entwurzeln, man das römische Reich selbst aus seinen Wurzeln hätte ausreissen müssen, dort das Absterben und Verkümmern des Heidenthums. Sollte das alte Reich untergehen mit dem alten Glauben? Konstantin hatte offene Augen für die Macht des Christenthums; in dieser Macht erkannte er zugleich dessen Berechtigung, und mit jenem Instinkte, der welthistorischen Männern eigen ist, folgte er dem Zuge von aussen wie von innen: anfangs schwankend, unbestimmt, nur tolerirend, dann immer bestimmter, endlich entschieden sich erklärend für den neuen Glauben.

Nun war der äussere Kampf entschieden, das Heidenthum äusserlich überwunden. Die Kirche tritt nun auf in der Welt als berechtigte, anerkannte und selbstständige Macht.

So lange das Christenthum bedrängt war von der heidnischen Staatsgewalt, war es erst nur in seinem Ansichsein, wir meinen, in seiner Idealität als innere, geistige Macht aufgetreten, oder es war, wenn auch zu einem Fürsichsein, wir meinen, zu einer äusserlichen Selbstständigkeit gekommen, doch nicht anerkannt in solcher von der Staatsgewalt. Wie nun das Christenthum vom Staate anerkannt, ja von ihm geschützt war, bildete sich eine

selbsständige, berechtigte Kirche aus im Gegensatz zum Staat, der bisher Alles in sich verschlungen und keine Form der Gemeinschaft anerkannt hatte ausser der eigenen. Das ist das Eine Moment: es ist das Verhältniss des Christenthums nach aussen. Das andere geht nach innen: auf Konsolidirung der Kirche in Glauben, Leben und Verfassung.

So lange die Kirche von aussen bedrängt war, konnte sie sich nicht vertiefen nach innen. Sie fand die Möglichkeit nicht in sich, auch nicht den Trieb, noch das Bedürfniss. Wie aber die Kirche von ihren Drängern befreit war und Ruhe eintrat, da wandte sie — naturgemäss — ihre Thätigkeit nach innen, auf sich selbst. Das Bedürfniss dazu erwachte in ihr; die Möglichkeit, das Bedürfniss zu befriedigen, war vorhanden, der Trieb lebendig. — Diess ist das andere Moment, das innerkirchliche. Es ist mit dem ersten gegeben.

Diess Moment, als das innerkirchliche, hat Ausgangs-, Mittel- und Endpunkt in der Kirche. Alle christliche Thätigkeit nämlich in dieser Periode bezieht sich vorzugsweise auf die Kirche als solche, auf die Begründung und den Ausbau der verschiedenen Seiten ihres Lebens und ihrer Existenz. Und in der That gibt es kaum eine kirchliche Frage in Leben, Lehre und Verfassung, die nicht jetzt ihr Wort gefunden hätte, nicht jetzt zur Sprache gekommen wäre, und der gesammte kirchliche Lehrbegriff und alle grossen kirchlichen Anstalten und Gewalten wurzeln in der Periode, in die wir nun eintreten.

Noch mehr! Nicht bloss bezieht sich alle christliche Thätigkeit dieser Periode auf die Kirche als solche, sondern geht auch aus von ihr, das heisst, die dergestalt auf kirchliche Zwecke gerichtete Thätigkeit ist keine vereinzelte,

nur individuelle, sie ist eine gesammtkirchliche; sie strebt wenigstens, es zu sein oder zu werden. Und in der That, die Fragen sind nicht mehr individuelle Fragen, sie sind Kirchenfragen; die Lösung ist keine individuelle mehr, sie ist eine kirchliche, und die grössten Kirchenväter dieser Zeit haben diess begriffen und ihren Geist und ihr ganzes Leben in den Dienst dieser rein kirchlichen Thätigkeit begeben. Was bisher nur Einzelthat war, sollte — durchentwickelt — nun zur kirchlichen Bestimmung erhoben, das heisst, allgemeine Kirchenthat werden. Was der Kirche zum Bewusstsein gebracht und sofort von dem Gesammtbewusstsein als christlich anerkannt ward: war kirchlich, war rechtgläubig; umgekehrt, worin das Gesammtbewusstsein der Kirche auf einer gewissen Stufe seiner Entwickelung sich nicht mehr erkannte: das war häretisch und wurde sofort von ihr ausgestossen als unorganisches Element.

Wir treten darum aus der Periode der Fluktuation in die Periode fester Gestaltungen.

Diess ist der Gang, den in der vorliegenden Periode die Kirche geht in ihrem Verhältniss zum Staate, in Lehre, Leben und Verfassung. Aber unter wie viel Arbeit, Gährung, unter wie vielen Prüfungen! Nein! Er ist noch nicht ausgekämpft, der Kampf, der in der ersten Periode der Kirche nach aussen geführt wurde; nur ein anderes Schlachtfeld, ein anderes Gebiet, eine andere Form hat er gefunden. Er hat, so scheint es manchmal, sich zusammengenommen und von aussen in den eigenen Schooss der Kirche sich geworfen.

Und doch geht die Kirche einen guten Gang, denn es ist der heilige Geist, der über ihr waltet. Der waltet organisch in ihr und pädagogisch: es tritt ein Moment nach

dem andern herfür, jedes an seinem Ort, jedes zu seiner Zeit, angemessen den Bedürfnissen und Entwickelungsstufen der Menschheit. Auch sicher waltet er: Menschen mit ihren Leidenschaften, politische und hierarchische Bestrebungen, alle diese und andere Elemente — es ist wahr, sie sind auch in der Kirche, wie überall, sie glauben das Ihre zu suchen und suchen es — sie dienen aber im Ganzen und Grossen nur dem Geiste der Kirche, der über sie hinschreitet, sie benutzt und verarbeitet zu seinen höheren und ewigen Zwecken.

Diess ist die Physiognomie der Periode, in die wir eintreten, mit ihrem Licht und ihrem Schatten.

Als die Gemeinde noch in ihrer Unmittelbarkeit lebte und in dem christlichen Leben ihr Genüge fand, da war die Zeit ihrer Jungfräulichkeit. Aber der grosse Gehalt der christlichen Religion musste auch für den Begriff entwickelt und in Begriffe gefasst werden. So wollte es die Natur des menschlichen Geistes wie das Wesen des Christenthums; und wenn bei den Einen die Frische des Glaubens sich in leeren Dogmatismus verlor, so hat in Anderen hinwiederum der Glaube durch die Begriffsentwikkelung einen nur um so reicheren Umfang gewonnen.

Als die Kirche kämpfen musste mit der Welt, da war ihre Heroen-Zeit. Als der Kampf nun aufhörte, als der Christ, wenn er den Herrn bekannte, nicht mehr Kerker, wilde Thiere, Tod zu befahren hatte, verschwand, es ist nicht zu läugnen, viel von dem Heroismus der ersten Christen. Aber, wie Athanasius so schön sagt, »nicht nur den Göttern nicht opfern, heisst Märtyrer sein, sondern auch jedes standhafte Zeugniss des Glaubens.«

Als dann die Kirche in den Staat eingeführt wurde und von oben herab, von aussen her das Zeichen geschah zum

Uebertritt, da folgten Viele ohne inneren Beruf, und es musste der äussere Sieg auf Kosten des inneren Lebens erkauft werden. Aber Einmal musste der Schritt geschehen; und der momentane Verlust an lebendigem, individuellem Christenthum ward ersetzt durch eine um so breitere Grundlage in der Welt, die sich das Christenthum dadurch ein für allemal gewonnen hatte. Allerdings war nun die Kirche in doppelter Gefahr: entweder selbst zu verweltlichen oder vom weltlichen Staate verknechtet zu werden, aber eben in dieser Spannung der Gegensätze hat sich der Geist, der in der Kirche lebt, allemal nur um so mächtiger in seinem innersten Wesen erfasst und ist dann um so unwiderstehlicher hervorgetreten.

Als endlich die Kirche sich an die Aufgabe machte, die Dogmen und ihre Lehre kirchlich zu bestimmen, da lag die Gefahr nahe, es möchte die Feststellung der dogmatischen Begriffe durch Machtsprüche vollzogen, oder durch die Leidenschaften und Interessen, bald der Machthaber, bald der Masse, getrübt, oder auch, es möchte in der Einheit des Kirchenglaubens die Freiheit der christlichen Individualität aufgehoben werden. Hatte indessen die Individualität bis jetzt ihr Recht gefunden, so musste auch der Kirche als solcher ihr Recht werden; ihre dogmatische Entwickelung aber im Grossen und Allgemeinen ist in jenem Geiste geschehen, den wir oben geschildert.

Es hat eben jede Zeit ihre Aufgabe und ihre Kämpfe, ihre Grösse und ihre Gefahren.

Athanasius.

„Wisse, dass wir nicht der Zeit, sondern dem Herrn dienen müssen."

Athanasius an den Abt Drakontius.

Unter allen Dogmen fühlte die Kirche als erstes Bedürfniss, sich über die Theologie im engeren Sinne, besonders über das Verhältniss des Sohnes Gottes zum Vater zu orientiren. Sie betrachtete diesen Punkt als den wesentlichsten, als den Grund und Eckstein, auf dem die ganze christliche Lehre sich auferbaue.

Diese Arbeit fiel der orientalischen Kirche zu, in der eben die Theologie im engeren Sinne des Wortes, d. h. die metaphysische Seite der Person Christi und die Lehre von der Trinität von jeher durch die Vermittlung des Logosbegriffes die Geister beschäftigte. Der abendländischen Kirche kam es dann zu, vermöge ihrer Eigenthümlichkeit das Gegebene festzuhalten und zu bewahren.

Die gesammte alte Kirche hatte in dem Erlöser den Sohn Gottes erkannt, ja, ihn nur so weit als Erlöser betrachtet, so weit sie in ihm den wahrhaften Sohn Gottes glaubte. Der Begriff des Sohnes Gottes musste aber erst näher zum Bewusstsein gebracht werden. Dazu war nothwendig, ihn in seinen Momenten zu erfassen. Nun liegen zwei Momente in dem Begriffe des Sohnes Gottes: das Moment der Einheit mit dem Vater und das Moment des persönlichen Unterschieds. Beide mussten für sich erkannt und näher bestimmt, beide aber auch zur Einheit zusammengefasst werden. Der Kirche war das Bewusstsein der

Einheit beider ins Herz gepflanzt, aber die Einheit war in ihr nur noch eine unvermittelte, unentwickelte. Die Entwickelung, die Vermittelung lag vor ihr und vorbereitet war sie in der ersten Periode. An zwei Klippen konnte aber die Vermittelung anstossen; es konnte jedes Moment für sich und nur für sich erfasst werden; jede dieser Richtungen konnte ihrem eigenen Zuge folgen. Das waren die Häresien. Der Mann nun, der am schärfsten die Einheit des Sohnes und des Vaters auffasste, ohne den Unterschied beider, war Sabellius; der Mann, der den Unterschied beider mit Entschiedenheit festhielt und mit strenger logischer Konsequenz durchführte, ohne die Einheit, war Arius; der Mann aber, der beide Momente: Unterschied und Wesen, zusammen erfasste zur Einheit des Begriffs und darum aus dem Herzen der Kirche sprach, war vor allen — Athanasius.

Der Prozess dieser Entwickelung war von den tiefsten Kämpfen begleitet. Alexandrien war der Ort, von wo diese Kämpfe ausbrachen, der Schauplatz, wo sie am heftigsten geführt wurden. Natürlich! In dem grossen Origenes schon waren die beiden Momente des Streites gelegen; er hatte, wie wir wissen, die Ewigkeit des Sohnes postulirt, aber auch die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Was in ihm unvermittelt in einander gelegen, ging nun auseinander im Arianismus und dem orthodoxen Bekenntnisse. Athanasius berief sich auf ihn; auch Arius. Wer mit dem grösseren Recht, haben wir bereits im Leben des herrlichen Kirchenvaters gesehen.

Athanasius ist geboren gegen Ende des dritten oder zu Anfang des vierten Jahrhunderts in Alexandrien, der Hauptstadt Aegyptens. Von seiner Familie ist nichts bekannt. Seine Jugendjahre verlebte er in Studien und asketischen Uebungen. Er trieb die alte griechische Literatur, doch nur so viel, um nicht unwissend in ihr zu erscheinen, und in der That zeugen seine Schriften von Belesenheit. Das Liebste war ihm aber die Lektüre der heiligen Schrift und der älteren Kirchenlehrer. Mit seinen Studien verband er die strenge Lebensart eines Asketen. Zwar, dass er Alexan-

drien verlassen und sich in die Einsamkeit zurückgezogen habe, davon haben wir keine Spuren, doch ist nicht unwahrscheinlich, dass er zuweilen den Antonius in seiner Einöde besucht habe. — In solches Dunkel verlieren sich die ersten Anfänge des grossen Mannes. Die Geschichte führt uns sogleich an die Schwelle seines bedeutungsvollen Lebens.

Im Jahre 319 finden wir Athanasius schon als Diakon der alexandrinischen Gemeinde, nachdem er die niedern Stufen des geistlichen Standes schnell durchlaufen hatte. Der kaum zwanzigjährige Diakon hatte seine übrigen Amtsgenossen bald verdunkelt, ward bald der Vertraute, der Rathgeber seines Bischofs Alexander.

Auch in der christlichen Wissenschaft tritt er schon auf und nicht ohne grossen Ruhm, wenn, wie wahrscheinlich, seine beiden dogmatischen Schriften: »gegen die Griechen und über die Menschwerdung des Logos«, eine Jugendarbeit sind.

Die arianischen Streitigkeiten brachen um diese Zeit in Alexandrien aus. Arius, ein Libyer, Presbyter an der Kirche Alexandriens, hatte durch seine Ansicht von der Trinitätslehre, die er ungescheut vortrug, Anstoss erregt beim Bischof Alexander. Es kam zu Reibungen; sie endeten mit der Exkommunikation des Presbyters. Wenn man dem Eusebius von Nicomedien und andern Arianern trauen darf, so war es Athanasius, der seinen Bischof hierin befestigte, der die Schreiben, welche dieser wider den Arius ergehen liess, verfasste. So gross war schon die Bedeutung des Athanasius, so gross aber auch schon seine kirchliche und dogmatische Entschiedenheit und Bestimmtheit.

Die Frage war inzwischen in immer weitere Kreise gedrungen, und mit ihr die Aufregung. Sie zur Entscheidung zu bringen, wurde 325 eine allgemeine Kirchenversammlung nach Nicäa berufen. Die Geschichte derselben gehört nicht hieher. Aber dass Athanasius auf derselben ein Hauptkämpe war gegen den Arianismus, das darf nicht verschwiegen werden. In der That, dass ein Diakon, der

als solcher zu den eigentlichen Lehrern noch nicht gehörte, unter so vielen angesehenen Bischöfen, die zu Nizäa gegenwärtig waren, sich als den überlegensten Gegner des Arianus auszeichnete, diess ist wohl einzig in seiner Art. Von hier schreibt sich aber auch schon der Hass der Arianer gegen die Persönlichkeit des Athanasius, ein Hass, der immer mächtiger anwuchs und nur endete mit dem Tode des Mannes.

Etwa ein halbes Jahr nach dem Konzil (326) starb Bischof Alexander; sterbend hatte er seinen Diakon zu seinem Nachfolger empfohlen. Der Mann, der bisanher, wenn auch nicht dem Namen, so doch dem Wesen nach das Haupt der alexandrinischen Kirche gewesen, der allein fähig war, den begonnenen Kampf aufzunehmen und ihn konsequent und siegreich zu seinem Ende durchzuführen, war der Diakon Athanasius, und — er wurde Bischof.

Merkwürdig! Aus demselben Alexandrien, aus dem der Arianismus hervorgegangen, sollte auch dessen entschiedenster, gewandtester und geistvollster Bekämpfer hervorgehen, und dieser Mann, das Haupt der »rechtgläubigen« Ansicht, sollte den mächtigen Bischofssitz der Stadt einnehmen, und gerade in dem entscheidenden Zeitpunkt, nachdem kurz zuvor zu Nizäa ein Hauptschlag auf den Arianismus geschehen war, und es nun Noth that, gegen alle Opposition die neue rechtgläubige Ansicht aufrecht zu erhalten und zu befestigen.

Ob Athanasius von vorn herein sich alles dessen klar bewusst war, was seiner warte, wenn er seiner Aufgabe sich kühn unterziehen wolle? Wir dürfen nicht daran zweifeln. Als erklärtes Haupt der nizäeischen Ansicht, durch Geist, Charakter, Kraft nicht bloss, nun auch durch seine Stellung, wurde er, das musste er wohl fühlen, zugleich auch der Zielpunkt aller Angriffe, ja des tödtlichsten Hasses der Arianer. Er schwankte einen Augenblick, er bangte vor seiner grossen Aufgabe; er suchte sich der Wahl durch Flucht zu entziehen. Umsonst! Alle katholischen Einwohner Alexandriens verlangten ihn einmüthig und mit lautem Rufen zu seinem Bischofe. Ihn nannten sie einen »tugend-

haften, frommen, christlichen Mann, einen Asketen, einen wahren Bischof.« Mehrere Tage und Nächte blieben sie in der Kirche, wo die katholischen Bischöfe zur Wahl sich versammelt hatten, und liessen diese nicht eher heraus, bis die Wahl vollzogen war.

Athanasius hatte als Metropolit über Aegypten, Lybien und Pentapolis einen vielumfassenden Wirkungskreis und die höchste Kirchenwürde im Orient, aber mit seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl Alexandriens war er zugleich wie auf einen mächtigen Kampfplatz gestellt. Es sollte sich zeigen, wer herrschen sollte in der christlichen Welt: der Arianismus oder die nizäeische Glaubensansicht. Die Arianer waren entschlossen, kein Mittel unversucht zu lassen; aber auch Athanasius: es koste was es wolle, keinen Fuss breit dem Arianismus zu weichen.

Das erste Geschäft des neuen alexandrinischen Bischofs war die Bekehrung von Aethiopien durch die Weihung des Frumentius zum Bischof daselbst. Dieser hatte schon zuvor im Lande für das Christenthum gewirkt.

Es war seine erste Amtsfreude. Ihr folgte eine lange Reihe von Kämpfen mit den Arianern. Es suchten diese vor allererst am Hofe festen Fuss zu fassen und sichern Boden zu gewinnen — ein Beweis ebensosehr von ihrem feinen, politischen Sinn, von ihrer Kenntniss der Zeiten und Verhältnisse, wie von ihrem Mangel an grossherzigem, kirchlichem Geiste. Es gelang ihnen. Durch einen dem Arianismus günstigen Hofgeistlichen wurde auf Konstantia, die Schwester Konstantins, gewirkt und durch deren Vermittlung Konstantin bestimmt, den Arius aus der Verbannung zurückzurufen. Bald darnach (328) geschah dasselbe mit den beiden arianischen Bischöfen Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nizäa, welche beide nicht nur zurückberufen, sondern sofort in ihre kirchlichen Würden wieder eingesetzt wurden. So hob die arianische Partei, die ganz zu Boden geworfen zu sein schien, ihr Haupt wieder empor. Die Reihe kam nun an die nizäeische (331), die wir von nun an die »katholische« nennen wollen: an Eustathius von Antiochien, Eutropius von Adria-

nopel und Andere. Der Arianismus, wie man sieht, war im besten Zuge. Es fehlte nur noch, dass Arius, das Haupt selbst, wieder in die Kirche Alexandriens aufgenommen wurde.

Aber die Strömung brach sich hier an Athanasius und seinem festen Kirchensinn. Umsonst bat der nikomedische Eusebius den Bischof schriftlich, den Arius wieder aufzunehmen; umsonst drohte er mündlich. Athanasius weigerte sich, »Männer, die eine Ketzerei erfunden und der Wahrheit widerstreben und von der allgemeinen Synode mit dem Anathema belegt worden seien, aufzunehmen.« Umsonst verlangte Kaiser Konstantin, durch Eusebius gereizt, gebieterisch von Athanasius die Aufnahme des Arius, überhaupt Aller, welche in die Kirche eintreten wollten; umsonst drohte er mit Absetzung. Der Bischof wagte Gegenvorstellungen und überzeugte den Kaiser, »dass die Ketzerei, welche Christo widerstreite, keine Gemeinschaft mit der Kirche dulde.«

Für diesen Widerstand sollte Athanasius büssen; ein Netz von Intriguen wurde sofort um ihn gezogen.

Diese Intriguen ins Werk zu setzen, zogen die Arianer mit grosser Schlauheit die Meletianer in ihr Interesse.

Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, war mit Bischof Petrus von Alexandrien in Streit gerathen in Betreff der kirchlichen Disziplin, ein Streit, der zu einer langen Spaltung führte. Das Konzil von Nizäa suchte diese Streitigkeiten zu schlichten. Meletius wurde anerkannt als Bischof, aber ihm das Recht abgesprochen, Lehrer zu weihen oder einzusetzen. Er war dess zufrieden und verhielt sich ruhig. Vor seinem Tode aber ernannte er einen gewissen Johannes an seine Stelle zum Bischof.

Der Streit hatte, wie man sieht, nur kirchliche Rechte und geistliche Amtsverrichtungen betroffen, keineswegs Lehrbestimmungen. Nun aber gewann Eusebius die Meletianer durch allerlei Versprechen und Vorspiegelungen gegen den gemeinschaftlichen Gegner. Sie sollten den Athanasius am Hofe anklagen; Eusebius wollte die Klagepunkte durch seinen Einfluss unterstützen: so waren die Rollen

vertheilt. Die Katholischen täuschten sich darüber nicht. »Der Inhalt des Dramas, sagten sie offen, ist der Kampf der Arianer, die Hauptabsicht ihre Erhebung, Johannes und seine Gefährten sind nur vorgeschobene Personen.«

Eine Reihe von Klagepunkten wurde sofort gegen Athanasius aufgesetzt. Vorerst, sagte man, sei seine Wahl zum Bischof ungesetzmässig vor sich gegangen. Dann habe er, hiess es, eine neue Abgabe eingeführt, von den Aegyptern leinene Gewänder für die Geistlichen gefordert. Es waren aber gerade zwei ägyptische Geistliche am Hofe; diese bewiesen die Unwahrheit der Anschuldigungen. — Neue Anklagen! Athanasius sei »ein Feind des Kaisers«, habe sich in eine Verschwörung eingelassen und einem gewissen Philumenos eine Kiste Geld geschickt. Athanasius wurde in das kaiserliche Hoflager beschieden und rechtfertigte sich; mit einem Empfehlungsbriefe des Kaisers an das Volk zu Alexandrien kehrte er zurück. — So war auch diese Anklage in ihr Nichts zerronnen.

Man hätte vermuthen sollen, nach solchen demüthigenden Resultaten hätten sich die Gegner zur Ruhe begeben. In der That verhielten sich die Meletianer einige Zeit still. Die Eusebianer aber hatten keine Ruhe. Ein für allemal — Athanasius sollte gestürzt werden; wenig oder nichts Entscheidendes schien ihnen ausgerichtet, so lange noch der alexandrinische Bischof, so lange noch ein Mann von solchem Geist und Charakter sein Amt und Ansehen gegenüber dem Arianismus beibehielt. Sofort wurden die Meletianer aufs Neue aufgereizt zu neuen Anklagen. Makarius, einer von den Aeltesten des Athanasius, habe, klagten sie, während der Visitation des Bischofs in der Mareotis, einem gewissen Ischyras, einem meletianischen Priester, den Kelch zerbrochen, dessen sich dieser auf einem der dortigen Dörfer beim Gottesdienst bedient habe. Man setzte hinzu, Makarius hätte zugleich den Altar umgestürzt, die heiligen Bücher verbrannt, ja die Kirche, wo solches geschehen sei, ganz zerstören lassen. Der Vorfall, wie ihn Athanasius erzählt, ist dieser: »ein gewisser Ischyras, der kein Priester, sondern sogar ein schlecht gesitteter Mensch

war, versuchte, die Bewohner seines Dorfes, das in der Mareotis lag, wohin die Meletianische Spaltung noch nicht gedrungen, zum Irrthum zu verleiten, indem er sich für einen Priester ausgab. Da dieses der Priester des Ortes erfuhr, machte er mir, als ich die Kirche besuchte, davon Anzeige, und ich schickte sogleich mit ihm den Presbyter Makarius ab, damit sie den Ischyras rufen möchten. Da sie ihn aber in seinem Zimmer krank und im Bette fanden, trugen sie seinem Vater auf, ihm zu sagen, dass er inskünftige keine gottesdienstlichen Amtsgeschäfte mehr verrichten möchte. Kaum war er gesund, so floh er nun zu den Meletianern; diese machten Gemeinschaft mit den Eusebianern und erdachten endlich die bekannte Verleumdung.« So berichtet Athanasius; möglich, dass Etwas vorgefallen, was den Schein einer Gewaltthätigkeit an sich tragen mochte, an entzündlichem Stoffe fehlte es allerdings nicht, weder hier, noch dort, weder bei den Meletianern, noch bei den Athanasianern; jedenfalls aber, wie sich später zeigen wird, ist alles übertrieben. Zu dieser Klage fügten die Gegner noch eine zweite. Ein meletianischer Bischof von Hypsele, Arsenius, hatte schon wegen mancherlei Vergehungen die Flucht ergriffen und hielt sich verborgen. Es wurde ihm nun Geld geboten, wenn er sich nirgends mehr zeige; die Meletianer, Johannes und die Seinigen, verbreiteten hierauf das Gerücht, er sei von Athanasius ermordet worden, der dessen Ueberreste zur Zauberei gebrauche; ja sie trugen eine Hand herum, als wenn derselbe verstümmelt worden wäre.

Diese Klagen kamen vor den Kaiser Konstantin, der sofort den Censor Dalmatius — in Antiochien — mit der Untersuchung beauftragte. Dahin sollte sich auch Athanasius verfügen, um sich zu verantworten. Er blieb nicht müssig. Obwohl er den Arsenius seit fünf bis sechs Jahren nicht mehr gesehen, liess er ihm doch durch einen Diakon nachspüren. Man fand Spuren von ihm; man brachte in Erfahrung, dass er in einem Kloster sich bis jetzt aufgehalten; einige meletianische Priester gestanden sogar, dass er bei ihnen gewesen. Er war aber, sobald

seine Patronen hievon gehört, auf ein Fahrzeug gebracht und in die untern Gegenden geschifft worden. Als nun der Diakon ins bezeichnete Kloster kam, traf er Arsenius zwar nicht mehr; den Vorsteher des Klosters aber und einen Mönch führte er nach Alexandrien und stellte sie dem Dux vor. Diese bekannten sofort. Arsenius aber, der sich unterdessen nach Tyrus geflüchtet, wurde hier aufgefunden und von dem Bischofe Paulus überwiesen. Als das Läugnen nicht mehr half, gestand er die Identität seiner Person. Auch Ischyras, von den Seinigen bedrängt, bereute seine Anschuldigung und wünschte, mit Athanasius wieder in Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden. »Ich nehme Gott zum Zeugen, schrieb er ihm, dass du Nichts von dem, was jene sagten, gethan hast. Nie fand ein Zerbrechen des Kelches, nie ein Umstürzen des heiligen Tisches statt; man hat mir Gewalt angethan, durch Schläge bin ich zu meinen Aussagen gebracht worden.« So nahm Ischyras Alles zurück. Diesem Schreiben folgte bald ein anderes von Arsenius, der gleichfalls Abbitte that und mit der Kirche Frieden zu haben wünschte. Zuletzt kam der meletianische Bischof Johannes selbst mit seiner Reue.

Von diesen Vorgängen berichtete Athanasius den Kaiser, der sofort die gerichtliche Untersuchung einstellte und ein Schreiben erliess, in welchem er die Verleumdungen der Meletianer verdammte. »Sollten, heisst es am Schlusse dieses Schreibens, ferner dergleichen Umtriebe geschehen, so bin ich entschlossen, die Sache nicht mehr nach den kirchlichen, sondern nach den Staatsgesetzen zu entscheiden.« Das war im Jahr 333.

Das ganze Gewebe der Intriguen und Anklagen war nun zerrissen. Nichts Geringeres hatten sie betroffen als Mord, Zauberei, Unterstützung eines Aufrührers, Einforderung einer eigenmächtigen Steuer, Misshandlung des Kirchengeräthes. Alle diese Anklagen waren vor der Wahrheit verschwunden, wie die Nebel vor der Sonne. Beschämt standen für einige Zeit die Meletianer von ihrem Vorhaben ab; nimmer aber ruhten die Eusebianer. Die Meletianer mussten wieder »die Schauspieler« abgeben; die alten

Beschuldigungen wurden wieder hervorgebracht und mit neuen vermehrt. Der Kaiser gab ihnen, seltsam genug, wieder Gehör; eine Synode zu Cäsarea (334) sollte untersuchen. Weil aber daselbst seine Gegner und Ankläger seine Richter sein sollten, weigerte sich Athanasius, sich zu stellen. Sofort erhielt er geschärften Befehl, auf der Synode zu Tyrus (335) zu erscheinen.

Die Synode zu Tyrus war das Gegenstück derjenigen von Nizäa. Die Eusebianer hatten die Ueberhand; ihnen zur Seite, wie Athanasius sich ausdrückte, stand die weltliche Macht in der Person des kaiserlichen Kommissärs, des Comes Dionysius, mit militärischer Bedeckung; vielleicht hatte der Kaiser diese ernsten Zurüstungen nur getroffen, um bei der bekannten gegenseitigen Erbitterung Ruhe und Ordnung auf der Synode handhaben zu lassen; es scheint aber der Comes für die Arianer Partei ergriffen zu haben. Gern wäre einer solchen Synode Athanasius ausgewichen, aber der Kaiser befahl ihm, nicht ohne Merkmale seines Zorns, sich auf derselben einzufinden, ansonst er ihn mit Gewalt dahin bringen lassen würde. So erschien denn Athanasius mit neun und vierzig ägyptischen Bischöfen.

Mit bitterem Herzen hatte er sich gefügt: er sah sein Schicksal voraus. Was konnte er von einer Synode erwarten, auf der, wie er sich ausdrückte, die Meletianer die Rolle der Ankläger, die Arianer aber die der Richter übernommen hatten? Arsenius konnte keine Schwierigkeiten mehr machen: er wurde in eigener Person der Synode vorgestellt; auch andere Klagen konnten nicht Stich halten: so sollte er mit einem Weibe Unzucht getrieben haben; als diese aber ihm gegenüber gestellt wurde, sah sie einen andern für ihn an. Nur eine war nicht ganz unbegründet: Ungehorsam gegen die Befehle des Kaisers, der ihn nach Cäsarea geladen vor das Konzil, vor dem er nicht erschienen sei. Aber diese Anklage ging eben das Konzil als solches nichts an, sondern den Kaiser. Um so leidenschaftlicher hielt man sich an die alte Geschichte mit Ischyras. Dieser, ein Mann, wie es scheint, zu allem fähig, hatte die Klage, die er früher doch selbst widerrufen,

wieder aufgenommen. Die Synode beschloss sofort, zur Untersuchung des Sachverhalts eine Kommission aus ihrer Mitte nach Mareotis zu schicken. Wenn man dem Athanasius glauben darf, so war dieser Beschluss nicht ohne feine Berechnung gefasst. In seiner Abwesenheit meinten die Gegner doch wohl hoffen zu dürfen, alles, was sie nur immer wollten, durch ihre Ränke durchzusetzen. So wenigstens deutet es der Bischof. Lange kämpfte dieser gegen die Absendung einer Deputation; bestehe man aber entschieden darauf, so solle man wenigstens unparteiische Männer absenden. Diesem billigen Verlangen stimmte auch der kaiserliche Kommissär bei. Nichts desto weniger wurden gerade die entschiedensten Parteimänner, nämlich die Arianer Theognis, Maris, Theodorus, Macedonius, Valens, Ursacius und Andere in aller Eile abgeschickt mit einem Schreiben an den Statthalter Aegyptens, der ihnen zu Diensten stehen sollte, und mit militärischer Bedeckung. Ja, während Ischyras, der Ankläger, stets um die Kommission war, wurde der Angeklagte Makarius unter einer militärischen Bewachung zurückgehalten. Selbst den Priestern Alexandriens und des Landes, die bei der Untersuchung anwesend zu sein wünschten, wurde ihre Bitte abgeschlagen. Nur die entschiedensten Gegner des Athanasius, selbst Heiden und Juden, wurden zur Untersuchung gezogen, und die weltliche Macht stand der Kommission in ihren Zwecken thätig zur Seite.

Also weder Athanasius noch Makarius, der Angeschuldigte, noch irgend ein Freund des Athanasius durften der Untersuchung anwohnen; wenn daher Athanasius klagt, die in Mareotis abgefassten Untersuchungsakten seien nur in Anwesenheit Einer Partei abgefasst worden, so hat er, man kann es nicht läugnen, hierin vollkommen Recht. Gleichwohl konnten die Akten nichts beweisen. Die Zeugen widersprachen sich. Nach den Einen lag Ischyras damals krank, konnte also nicht den Gottesdienst halten, nach den Andern war er beim Gottesdienst anwesend, mit ihm ein Katechumen; bald war es Makarius, bald Athana-

sius selbst, der den Kelch mit eigenen Händen zerbrochen haben sollte.

Indessen brachte die Kommission einen Bericht nach Tyrus, wie man ihn von ihr erwarten konnte. Auf diesen hin wurde Athanasius abgesetzt.

So handelte diese Synode. Aber welch' eine Synode! riefen die Athanasianer aus. »Wer untersteht sich, eine Versammlung eine Synode zu nennen, in welcher der Comes den Vorsitz führte, dem ein Trabant zur Seite stund, und in welche uns der kaiserliche Schreiber, anstatt der Diakonen der Kirche, einführte? Jener sprach und die Anwesenden schwiegen oder gehorchten vielmehr dem Comes. Er befahl: wir wurden von den Soldaten fortgeschleppt oder vielmehr, wenn die Eusebianer befahlen, gehorchte er ihren Aussprüchen. Ueberhaupt, wenn sie als Bischöfe nur sich allein den Urtheilsspruch vorbehielten, wozu war denn der Comes, wozu waren die Soldaten nöthig? Kurz, was war diess für eine Synode, deren Ende, so es dem Kaiser gefiel, Verbannung und Hinrichtung war?«

Die ägyptischen Bischöfe hatten seiner Zeit sowohl bei der Synode als bei dem kaiserlichen Kommissär eine Protestation gegen das parteiische Verfahren eingereicht. Auch der Klerus zu Alexandrien hatte bei der Deputation gegen diese Art von Untersuchung protestirt, eben so hatten die Priester zu Mareotis bei dem Statthalter Aegyptens wie bei der Synode die Unwahrheit der Angaben des Ischyras betheuert. Alles diess aber hatte, wie wir sahen, keinen Erfolg. Selbst der Bitte des Comes an die Synode: »man möchte sich hüten, dass das Geschehene keiner gerechten Anklage unterliege«, wurde von Seite der Eusebianer keine weitere Folge gegeben. Als Athanasius diess gewahrte, liess er dem Konzil, das ihn sofort entsetzte, seinen Lauf und begab sich, »um der eingetretenen Gewaltthätigkeit zu entgehen«, nach Konstantinopel. Persönlich wollte er sich dort vor dem Kaiser rechtfertigen.

Das war ein Entschluss, ganz seiner Persönlichkeit würdig.

Er traf mit dem Kaiser zusammen. »Als ich, so erzählt der Kaiser sein Zusammentreffen mit dem Bischof, in meine gleichnamige und höchst glückliche Vaterstadt Konstantinopel einzog — ich sass damals eben zu Pferde — begegnete mir plötzlich mitten in der Strasse der Bischof Athanasius mit einigen Begleitern so unerwartet, dass ich betroffen ward. Denn Gott, der Alles sieht, ist mein Zeuge, dass ich bei dem ersten Anblicke nicht hätte erkennen können, wer der Mann sei, wenn nicht Einige von den Unsrigen uns auf unsere Frage, wie billig, berichtet hätten, wer der Mann sei und welches Unrecht er erlitten habe. Damals nun redete ich ihn nicht an und liess mich mit ihm in kein Gespräch ein. Als er mich aber bat, ich möchte ihn anhören, ich es aber verweigerte und ihm beinahe sich zu entfernen befahl, sagte er mit grösserer Freimüthigkeit, er begehre nichts von uns, als dass er sich in Gegenwart seiner Gegner über die erlittenen Unbilden rechtfertigen dürfe.« So weit Konstantin. Man ersieht hieraus, dass der Kaiser anfangs geneigt war, den Athanasius gar nicht anzuhören, und nur nach einigem Widerstreben ihm Gehör lieh. Was aber dieser verlangte: entweder, dass man eine gesetzmässige Synode von Bischöfen zusammen berufen oder dass er selbst, der Kaiser, seine Vertheidigung gegen die Anschuldigungen anhören möchte, schien diesem so billig, dass er alsbald ein Schreiben erliess nach Jerusalem; dorthin nämlich hatte sich die Synode, die zu Tyrus versammelt gewesen, begeben, zur Einweihung der von Konstantin erbauten prächtigen Kirche; hier hatte sie auch den Arius in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen. Dieses Schreiben beschied die Bischöfe an das kaiserliche Hoflager.

»Als dieses, so erzählt Athanasius, die Eusebianer vernommen hatten, hinderten sie, im Bewusstsein dessen, was sie gethan hatten, die übrigen Bischöfe, vor den Kaiser zu treten, begaben sich selbst allein, nämlich die beiden Eusebius, Theognis, Ursacius, Valens und Patrophilus zu demselben und sprachen nicht mehr von dem Kelche und dem Arsenius, denn dieses getrauten sie sich nicht

mehr in Anregung zu bringen; selbst der Kaiser hatte diese Mährlein durchschaut. Dagegen ersannen sie eine andere Anklage, welche auf Konstantin selbst Bezug hatte: Athanasius habe gedroht, die Ausfuhr des Getreides aus Alexandrien nach Konstantinopel zu verhindern.«

Man sieht, die Gegner suchten, wie sie früher auch schon einmal es versucht hatten, den Streit ins Politische zu ziehen. Umsonst entgegnete Athanasius, er, ein Privatmann, noch dazu ein Unbemittelter, hätte so Etwas nie vermocht. Die Gegner betheuerten, er sei »reich, mächtig und zu Allem fähig.« Auf dieses schickte Konstantin den Athanasius in die Verbannung nach Treviri (Trier).

Der Kaiser mochte sich zu dieser Massregel aus mehreren Gründen haben bestimmen lassen. Vorerst allerdings in einer gewissen Anwandlung von Unmuth über die immerwährenden Händel, an denen, wie ihm vorkam, der Bischof nicht ohne Schuld sei: Athanasius sollte darum bestraft werden. Dann aber, so schreibt wenigstens der jüngere Konstantin, auch aus einer gewissen Fürsorge für des Bischofs Person: »damit dieser, da die Grausamkeit seiner blutdürstigen Feinde sein heiliges Haupt mit Gefahr bedrohte, durch die Verkehrtheit dieser Gottlosen nicht heillose Dinge zu erdulden hätte«; endlich wohl auch aus einer Art von Politik: der Kirche nämlich sollte durch die Verbannung des Mannes Frieden und Eintracht wiedergegeben werden. Auf diese Weise mochte Konstantin der Ansicht sein, drei Interessen, das Interesse der Kirche und die getheilten Interessen für und gegen die Person des Athanasius, durch Eine Maassregel befriedigt zu haben. Die Wahl eines neuen Bischofs für Alexandrien verweigerte der Kaiser indessen standhaft.

Der erste Abschnitt in dem schicksalreichen Lebensdrama unsers Kirchenvaters liegt nun hinter uns. Er umfasst gerade zehn Jahre.

In Trier wurde Athanasius vom Bischofe Maximus daselbst mit hoher Achtung aufgenommen. Auch der Cäsar Konstantin, der in Trier sich aufhielt, konnte ihm seine Verehrung nicht versagen; er versorgte ihn reichlich mit

allem Nothwendigen, »obwohl, wie er sich rühmlich ausdrückt über Athanasius, die herrliche Tugend des Mannes, im Vertrauen auf die göttliche Hülfe, auch die Drangsale eines noch härteren Geschickes gering geachtet hätte.«

Während Athanasius in Treviri in der Verbannung lebte, sollte Arius in die Kirchengemeinschaft zu Alexandrien aufgenommen werden. Es schien jetzt der geeignetste Zeitpunkt. Man widersetzte sich aber daselbst muthig: noch wehte des Athanasius Geist in Aegyptens Hauptstadt. Was hier nicht ins Werk gesetzt werden konnte, sollte in Konstantinopel geschehen; da starb Arius plötzlich (336) unter ganz ungewöhnlichen Umständen. Hören wir über diesen seltsamen Tod den Athanasius, wie er sich in einem Briefe an den ägyptischen Abt und nachmaligen Bischof Serapion, der ihn um Nachrichten über den Tod des Arius gebeten hatte, zwanzig Jahre darnach äusserte. » . . . Ueber den dritten Punkt, den Tod des Arius, mich zu äussern, habe ich anfangs Bedenken getragen, aus Furcht, es möchte Jemand vermuthen, dass ich über den Tod des Mannes frohlockte. Weil nun aber einmal bei euch über die Häresie gesprochen wurde und die Untersuchung mit der Frage endigte, ob Arius in der Kirchengemeinschaft gestorben sei, so habe ich mich, da von der Geschichte seines Todes die Lösung dieser Frage abhängt, nothwendigerweise beeilt, den Vorgang genau zu erzählen, da ich der Ueberzeugung bin, es sei Eins und dasselbe, ihn zu erzählen und dem Streit für die Folge ein Ende zu machen. Ich glaube nämlich dass, einmal von dem seltsamen Tode in Kenntniss gesetzt, Keiner von nun an mehr, selbst nicht wer früher noch zweifelte, es wagen werde, daran zu zweifeln, dass die arianische Ketzerei Gott verhasst sei. In Konstantinopel war ich zwar nicht anwesend, als Arius mit Tod abging, aber der Priester Makarius war zugegen und aus dessen Munde habe ich die Sache vernommen. Der Hergang war dieser: Arius wurde auf Betrieb der Eusebianer von dem Kaiser nach Konstantinopel berufen; auf die Frage des letzteren, ob er den Glauben der katholischen Kirche habe, betheuerte er seine Rechtgläubigkeit mit einem Schwur und

übergab eine Abschrift seines Glaubensbekenntnisses, in welchem er das verheimlichte, wesswegen er von dem Bischof Alexander aus der Kirche verstossen war und Worte der heiligen Schriften arglistig einschaltete. Nachdem er nun geschworen hatte, dass er nicht jene Meinung gehabt, wegen deren ihn Alexander verstossen, entliess ihn der Kaiser mit den Worten: »Hast du den rechten Glauben, so hast du gut geschworen; ist aber dein Glaube gottlos und du hast dennoch geschworen, so mag Gott nach dem Schwure deine Sache richten.« Sofort wollten ihn die Eusebianer mit ihrer gewöhnlichen Gewaltthätigkeit in die Kirche einführen, der Bischof von Konstantinopel aber, der selige Alexander, widersetzte sich. Diesem erwiederten nun jene: »wie Arius gegen euren Willen herkam, so soll er auch gegen euren Willen morgen in dieser Kirche mit uns der Versammlung beiwohnen.« Es war aber Samstag. Da ging Alexander in die Kirche — auch Makarius war zugegen — hob seine Hände zu Gott empor, warf sich unter Thränen vor dem Altar auf sein Angesicht nieder und betete auf dem Boden liegend. Wenn Arius, flehte er, morgen in diese Kirche aufgenommen wird, so nimm, o Gott, mich, deinen Diener, vorher hinweg und vernichte den Frommen nicht mit dem Gottlosen! Wenn du dich aber deiner Kirche erbarmst (du wirst dich aber erbarmen, ich weiss es), so sieh jetzt an die Werke der Eusebianer und gib nicht Preis dem Verderben und dem Gespötte dein Erbe und nimm den Arius hinweg aus diesem Leben, damit mit ihm nicht die Irrlehre in die Kirche komme und man in der Folge nicht Gottlosigkeit für Gottseligkeit halten möchte.« So betete der Bischof. Es erfolgte das wunderbare Ereigniss. Arius war jenen Abend voll Vertrauen auf die Eusebianer und schwatzte Vieles hin und her. Plötzlich wandelte ihn ein natürliches Bedürfniss an. Er ging beiseits auf einen Abtritt und — kam nicht wieder. Er war vorwärts niedergestürzt und mitten entzwei geborsten. So wurde er auf einmal beides, des Lebens und der Kirchengemeinschaft beraubt. Da feierte Alexander, seligen Andenkens, zur Freude der Kirche, mit Frömmigkeit und

Rechtgläubigkeit die Versammlung und pries Gott hoch, nicht aus Freude über den Tod desselben, diess sei ferne! Denn es ist allen Menschen bestimmt, einmal zu sterben (und wir dürfen über Niemanden schmähen, auch wenn der Verstorbene ein Feind gewesen sein sollte, weil es ungewiss ist, ob nicht auch uns vor dem Abend dasselbe Loos treffen werde); wohl aber, weil dieses Ereigniss auf Etwas hinzudeuten schien, das über Menschenurtheil hinausgehe. Denn der Herr richtete selbst über die Drohungen der Eusebianer und das Gebet des Alexander, und machte es Allen klar, dass die arianische Ketzerei, wenn auch von dem Kaiser und von allen Bischöfen beschirmt, doch Ihm nicht angenehm und von der Kirche selbst verurtheilt sei. Wer wollte fortan die Ketzerei annehmen, welche der Herr selbst verdammt hat, und die so ferne ist von dem Himmel?«

So weit Athanasius. Wir haben diesen Bericht aufgenommen, schon an und für sich als interessanten Beitrag zur Geschichte, dann aber auch durch die Ansichten, die in ihm ausgesprochen sind, als nicht unbedeutenden Beitrag zur Charakteristik des Athanasius, — ein Beitrag, der deutlich genug für sich spricht und keines weitern Kommentars bedarf, endlich noch zur Charakteristik des Geistes jener Zeit überhaupt und der damaligen kirchlichen Parteien. Es braucht nur noch bemerkt zu werden, dass, wie Athanasius und die Seinigen den schnellen Tod des Arius als eine Heimsuchung Gottes betrachteten, so die Arianer ihn den Katholischen zur Last legten und ihre Gegner offen der Zauberei beschuldigten.

Es ist schmerzlich, zu gewahren, wie beide Parteien ein Ereigniss ausbeuteten, das doch, wie Athanasius selber fühlte, »über Menschenurtheil hinausging.« Der Tod des Arius zu dieser Zeit und unter diesen Umständen mag allerdings eines jener Ereignisse sein, in welchen der Mensch so leicht eine höhere Lösung eng und schwer verschürzter Knoten zu sehen geneigt ist.

Der Tod des Arius, möchte man glauben, habe sofort eine entscheidende Wendung in der Geschichte des arianischen Dramas herbeigeführt. Keineswegs. Der Streit

hatte seine innere Nothwendigkeit und musste nach dieser Seite hin durchgekämpft werden, ganz unabhängig von der Person des Arius. Längst war er über diese hinausgeschritten. Arius selbst war, kann man sagen, nur die äussere Veranlassung gewesen.

In Alexandrien verlangte man inzwischen dringend und je länger je dringender nach Athanasius. Antonius der Einsiedler schrieb selbst an den Kaiser; Konstantin aber blieb in diesem Punkte unentweglich. Den Alexandrinern rückte er ihren Unverstand und ihre Unbändigkeit vor; den Antonius verwies er auf den Ausspruch der Synode, liess wohl auch bittere Worte fallen über die Persönlichkeit des Bischofs als eines stolzen, gewaltthätigen Mannes. Gleichwohl beschloss er noch in seinen letzten Tagen, so erzählt wenigstens sein Sohn Konstantin, den Bischof seiner Gemeinde wieder zu geben; der Tod übereilte ihn, ehe er das Vorhaben ausführen konnte. Er starb 337 in der Vorstadt Nikomediens, nachdem er über drei und sechzig Jahre gelebt und — wessen sich keiner seiner Vorfahren ausser August rühmen konnte — fast volle ein und dreissig Jahre geherrscht hatte. — Wir haben seine Bedeutung im Allgemeinen bereits charakterisirt; betrachten wir noch die Stellung, die er in den vorliegenden Verhältnissen eingenommen.

Kaiser Konstantin hatte das trübe Element, das den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit anhing und an ihnen immer trüber und leidenschaftlicher hervorbrach, wohl durchschaut. Wie hätte es einem Manne entgehen können, der insofern über den Parteien stand, als er noch andere Interessen hatte denn jene Männer, ein Athanasius und Andere, deren ganzes Sein eben in jenem, ihrem kirchlich-dogmatischen Interesse aufging? »Die Wahrheit, schrieb Konstantin einmal an die Synode zu Tyrus, scheint einigermassen durch eine verirrende Unordnung verfälscht worden zu sein: ihr habt, scheint es, in Folge der gegenseitigen Streitsucht, die ihr nicht besiegen wollet, das, was Gott wohlgefällig ist, gar nicht ins Auge gefasst. Wie! Wir, die wir die heiligen Geheimnisse seiner Güte vor uns her

zur Schau zu tragen, ich will nicht sagen, zu bewahren scheinen, wir, sage ich, thun nichts anderes, als was auf Zwietracht und Hass ausgeht, ja, was zum Untergange des menschlichen Geschlechts hinzielt! Findet denn, schrieb er an die christliche Bevölkerung zu Alexandrien, findet denn in der Kirche Gottes eine Aufführung der Thorheit statt? Die Feinde widerlegen wir nicht, sondern wir folgen dem Raube, durch welchen sich, um mich so auszudrücken, der verderblichste Betrug, ohne dass es Jemand hinderte, leicht einen Weg gebahnt hat. Den Hafen der Liebe aber haben wir bei den Stürmen, welche streitsüchtige Menschen aufgeregt haben, verlassen. So wird ein schlimmer Ruf über das Volk Gottes gebracht.« In diesem Sinne dachte der Kaiser, in diesem sprach er sich öfters aus und man kann nicht sagen, dass es Unwahrheit ist, was er sagte. Er wollte nun einschreiten, eingreifen, vermitteln; die Parteien selbst legten's ihm nahe genug. Zu diesem Geschäfte fehlte ihm aber die tiefere Einsicht. Er wollte Frieden in der Kirche, Frieden um jeden Preis, schon im Interesse des Staats: das war aber oft ein falscher, ein fauler Friede, den er wollte. Diess ist das Eine. Das Andere ist dann, dass er den Frieden auch auf die falsche Weise wollte. Er hätte der Kirche Raum lassen sollen innerhalb ihrer selbst; nur um so sicherer hätte sie sich auf diesem Wege in ihrer Entwickelung durchgekämpft. Das begriff Konstantin nicht. Da griff er denn zu weltlichen Machtgeboten, verbannte hier, setzte dort wieder ein, ohne Scheidung dessen, was der Kirche, was dem Staat zukömmt; vermittelte von oben herab, von aussen her, ohne klare Einsicht in die grossen Kirchenfragen, oft vom Augenblick übernommen; — man kann es sich nicht bergen, Konstantin hat die Sachen dadurch nur um so schlimmer, die Fragen nur noch verwickelter gemacht und für alle folgenden Zeiten ein schlimmes Beispiel gegeben.

Nach dem Tode Konstantins theilten sich seine drei Söhne in das Reich. Sie veranstalteten eine persönliche Zusammenkunft in Pannonien, und hier wurde die Zu-

rückberufung der verbannten Bischöfe beschlossen. Konstantin der jüngere beeilte sich, das Vermächtniss seines Vaters ins Werk zu setzen; ihm selbst war es Herzenssache; Athanasius wurde sofort nach Alexandrien wieder entlassen (338). Die Verbannung hatte zwei Jahre, vier Monate gedauert.

Welch' ein Freudentag in Alexandrien, als der Mann wieder einzog! So lange er verbannt war, war's Allen gewesen, so bezeugen die ägyptischen Bischöfe von sich, als hätte die Verbannung sie alle betroffen; nun glaubten sie sich mit ihm gleichsam dem Vaterland wieder gegeben. Und nicht bloss der Klerus — das ganze Volk triumphirte. »Die Kirchen waren voll Freude und überall brachte man dem Herrn Dankgebete dar.« In der That, es war einer jener Tage, durch die man entschädigt wird für viele erlittene Unbilden und gestärkt zur Erduldung neuer.

Athanasius war sofort bedacht, die orthodoxe Ansicht wieder zu befestigen. In und ausser seinem Sprengel, so weit sein Einfluss reichte, wurden auf seine Veranstaltung arianische Bischöfe ab- und rechtgläubige an ihre Stelle gesetzt. Es gab neuen Konflikt, neue Erbitterung. »Nach so schweren Leiden des Mannes, sagt die Synode zu Alexandrien, nach seiner Abreise nach Gallien, nach seinem Aufenthalte in einem fremden, weit entfernten Lande, nachdem er in Folge ihrer Verleumdungen beinahe umgekommen wäre, wenn er nicht einen menschenfreundlichen König getroffen hätte; nach Leiden, an welchen sich jeder Feind, auch der grausamste, ersättigt hätte, nach allem diesem schämten sich die Gegner nicht, abermals gegen die Kirche und den Mann mit boshaftem Muthwillen aufzutreten.«

Die neuen Anklagen waren noch gewaltiger als die früheren. Sein Einzug in Alexandrien sei durch aufrührerische Bewegungen, Verweisungen und Mordthaten bezeichnet worden: so lauteten die Beschuldigungen. Schön ist, was die schon oben genannte Synode im Interesse des Athanasius hierauf entgegnet. »Ein Mord, sagt sie, ist weder von Athanasius, noch überhaupt um seinetwillen verübt worden: Mordthaten und Fessel sind unserer Kirche

fremd. Dem Scharfrichter hat Athanasius Niemanden überliefert; das Gefängniss ist, so viel ihn angeht, von ihm niemals belästigt worden. Unsere Heiligthümer sind, wie immer, so auch jetzt rein und nur mit dem Blute und der Verehrung Christi geschmückt. Keiner ist hier seinetwegen verbannt worden, nur Athanasius, Alexandriens Bischof, ist von ihnen vertrieben worden«. In dieser Art rechtfertigte die Synode ihren verehrten Bischof; für die Handlungen der weltlichen Behörden, wenn diese gegen Einige ein Urtheil gesprochen oder Verfügungen getroffen hätten, könne, fährt sie fort, Athanasius offenbar nicht verantwortlich gemacht werden; vorerst gehe ihn überhaupt nichts an, was die Staatsbehörden verfügen; dann, als jene Verfügungen getroffen worden seien, über die sich die Gegner beklagen, sei er noch nicht in Alexandrien gewesen; endlich seien jene Verfügungen des Statthalters überall nicht auf kirchliche Veranlassungen hin, sondern um ganz anderer Gründe willen getroffen worden. — So zerfiel diese Anklage.

Die Arianer waren nicht verlegen um neue Inzichten. Er habe das von Kaiser Konstantin zur Unterhaltung der Wittwen, der gottgeweihten Jungfrauen und des Klerus angewiesene Getreide unterschlagen und zu seinem Vortheil verkaufen wollen. Durch eine Synode sei er abgesetzt worden, nur durch den Schluss einer andern hätte er wieder eingesetzt werden können. Auch die alten Klagen wurden wieder aufgegriffen.

Man sieht, die Eusebianer versuchten alle Mittel. Und allerdings liessen sich die Zeiten schwer an für Athanasius. Konstantius, gerade derjenige von den drei Söhnen Konstantins, welcher das Morgenland und also auch Aegypten beherrschte, wurde gleich anfangs von den Arianern gewonnen, Paulus, der rechtgläubige Bischof von Konstantinopel, abgesetzt, und Eusebius, das Haupt der Arianer, jedenfalls der gefährlichste Gegner des Athanasius, dessen Nachfolger (339); Akazius, ein anderer einflussreicher Gegner, erhielt nach Eusebius, des Historikers, Tode, das Bisthum Cäsarea in Palästina, und von Antiochien aus,

von einer eusebianischen Synode, wurde sogar der Presbyter Pistus an Athanasius Stelle zum Bischof von Alexandrien ernannt.

Gegen solche Angriffe suchte sich Athanasius zu wappnen. Er hielt eine Synode von nahe an hundert Bischöfen aus Aegypten, der Thebais, aus Libyen und Pentapolis im Jahre 340, vielleicht schon 339. Diese schickten ein Synodalschreiben an sämmtliche Bischöfe der Kirche, in welchem sie den Athanasius gegen alle gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen Punkt für Punkt vertheidigten. Den Unterschleif des Getreides widerlegen sie durch das Zeugniss der Betheiligten selbst; dass er aber durch eine Synode abgesetzt worden, stellten sie in Abrede, da die Synode zu Tyrus keine wahrhaft kirchliche gewesen sei, insofern Bischöfe daselbst über Athanasius gesessen, die durch die rechtmässige Synode zu Nizäa bereits abgesetzt gewesen seien, insofern die Synode endlich unter weltlicher Leitung gestanden. Am Schlusse decken sie den Zweck aller dieser Beschuldigungen auf. Es ist nach ihnen kein anderer, als »dass die Rechtgläubigen aus dem Wege geräumt werden, die Schirmer der Gottlosigkeit aber ungehindert, was sie wollen, verkündigen können.«

So wurde Synode gegen Synode gehalten; was die eine festsetzte, annullirte die andere. Man ging noch weiter: man suchte die abendländische Kirche, vor allem den Bischof von Rom, in das Interesse zu ziehen. Eine neue Phase in der Geschichte dieses grossen Dramas! Es musste in der That für jede Partei von hoher Bedeutung sein, auf welche Seite sich die abendländische Kirche neige, und man kann nicht sagen, dass diese ihre Stellung nicht verstanden habe. Willkommen mochte vor allem dem römischen Bischofe eine Gelegenheit sein, eine Art von oberrichterlicher Autorität geltend machen zu können.

Es waren die Eusebianer, welche hierin die Initiative ergriffen. Sie schickten zuerst drei Abgeordnete nach Rom an den Bischof Julius, ihn für ihre Sache zu gewinnen. Unvermuthet langten nun aber auch Gesandte von Athanasius an und diese, mit ihren Beweisen, erhielten die

Ueberhand über die Eusebianer. Im Gedränge riefen nun die Eusebianer einer Synode; auf dieser erklärten sie, alle gegen den Athanasius vorgebrachten Beschuldigungen erweisen zu wollen. Das war, man sieht es wohl, eine Ausflucht, eine Finte. Ihre Absicht, den Julius, wir möchten sagen, zu überrumpeln, war vereitelt, darum griffen sie zum Vorschlag einer Synode. Was aber sollten sie auf einer Synode thun, zu der Athanasius geladen war und auf der nunmehr ein Freund desselben den Vorsitz führen sollte?

Inzwischen erging auf einer Synode zu Antiochien, im Jahre 341, der Schluss, dass kein Bischof, der von einer Synode abgesetzt worden sei, Hoffnung haben solle, jemals wieder zu seinem Bisthum zu gelangen. Diesem Schlusse gemäss wurde auf Betrieb der Eusebianer Athanasius entsetzt und ein anderer an seine Stelle gewählt: vorerst Eusebius, der nachmalige Bischof von Emesa, dann, als dieser ausschlug, ein gewisser Gregorius aus Kappadozien, ein Mann von heftiger, gewaltthätiger Gemüthsart. Der Statthalter Philagrius bekam von Konstantius den Befehl, den neuen Bischof einzusetzen. Es geschah im Jahre 341. »Auf die Nachricht, erzählt Athanasius, dass er ab- und ein neuer Bischof eingesetzt, und dass dieser von den Arianern abgesandt und selbst ein Arianer sei, erhob sich das katholische Volk Alexandriens. Laut schrie es und rief die ganze Stadt zu Zeugen auf, dass ohne irgend eine Klage von Seite der Mitglieder der Kirche, sondern nur, weil die Arianer ihr Spiel mit uns trieben, etwas so Neues und Ungerechtes gegen die Kirche verübt ward. Wäre eine gegründete Klage vorgelegen, so hätte man doch keinen Arianer oder einen arianisch Gesinnten einsetzen, sondern nach den Bestimmungen der Kirche Alles auf eine den Gesetzen der Kirche entsprechende Weise untersuchen und verhandeln sollen in Gegenwart des Volkes und des Klerus, und der neue Bischof hätte dann nicht sollen, den kirchlichen Bestimmungen entgegen, aus einem fremden Volke gewählt werden, noch sollte er durch weltliche Macht sich eindrängen wollen bei denen, die ihn weder begehrten

noch wollten.« So klagte das Volk und um so zahlreicher erschien es in den Kirchen, seine Gemeinschaft mit dem geliebten Bischofe anzuzeigen und zu wehren, dass nicht Arianer sich in die Kirchen eindrängen. Philagrius, der Statthalter, war bald entschlossen; »ein Abtrünniger vom Glauben, ein Mann von schlechtem Wandel, ein Eiferer gegen die Kirche, ein Landsmann des Gregor«, so wird er beschrieben, brachte er sofort Heiden und Juden und andere unordentliche Menschen durch Versprechungen auf seine Seite, reizte sie auf und schickte sie haufenweise mit Schwerdtern und Prügeln gegen das Volk in die Kirchen. Die Gewaltthätigkeiten, die nun verübt wurden an den Personen, geweihten Jungfrauen besonders und Asketen, selbst an den Kirchen und Heiligthümern, hat Athanasius mit brennenden Farben geschildert. Am heiligen Charfreitag betrat dann Gregor mit Philagrius eine der Kirchen. Das Volk konnte nicht an sich halten; offen drückte es seinen Abscheu gegen den neuen Bischof aus. Sofort wurden auf sein Anstiften vier und dreissig Personen, theils Jungfrauen, theils Frauen und vornehme Männer öffentlich mit Ruthen gehauen und ins Gefängniss geworfen.

Das fernere Absehen ging auf die Person des Athanasius und auf diejenige Kirche, in der er sich damals meistens aufhielt. Man machte Jagd auf ihn, um ihn dann zu tödten; »dieses, meint er, würde auch wohl mein Loos gewesen sein, hätte mir nicht Christi Gnade geholfen, so dass ich mit Mühe entrann.« Dieser letztere Versuch geschah am heiligen Osterfeste, dem Tage, bemerkt Athanasius wehmüthig, an welchem der Herr Alle befreit hat aus den Banden des Todes; »diesen Tag der Freiheit machten so Gregor und seine Anhänger, als wenn sie einen Krieg wider den Heiland führen wollten, kühn vertrauend auf den Schutz des Statthalters, zu einem Tage der Trauer.«

Es war diess einer der trübsten Momente seines Lebens. Die Gegner hatten ihn nicht widerlegen, nicht beugen können; darum wandten sie Gewalt gegen ihn an: äussere Gewalt, immer das letzte Mittel, zu dem solche Menschen

greifen. Athanasius sollte aus dem Wege geschafft, ermordet, mit ihm seine Partei vernichtet werden. Wer sich bei den arianischen Versammlungen nicht einfand, wurde sofort misshandelt; die nur zu Hause ihrer Andacht oblagen, wurden dem Statthalter verzeigt. Es war ein Terrorismus. — Kehren wir zu unserem Bischof zurück. Nach dem Einzug des Gregorius hielt er sich einige Zeit in der Nähe Alexandriens auf; von hier aus verfasste er ein Rundschreiben, an sämmtliche Bischöfe gerichtet, in dem er die Geschichte der jüngsten Vergangenheit erzählt. Man fühlt es diesem Schreiben an, wie überaus tief er durch die letzten Ereignisse ergriffen, wie bitter er gestimmt war. Es spricht sich in demselben ein Gewaltschmerz aus, eine sittliche Empörung, ein verletztes Kirchengefühl, für das wir keine Bezeichnung finden. Erschütternd ist schon der Eingang. »Als einst, so beginnt er, ein Levite in seinem Weibe geschändet wurde, und die Schandthat sich zu Herzen fassend, erschüttert war durch das gegen ihn gewagte Verbrechen, da zerstückte er, so erzählt die göttliche Schrift der Richter, das Weib und schickte die Stücke an alle Stämme Israels, auf dass sie diese Schandthat nicht als eine seiner Person allein, sondern als eine Allen gemeinschaftlich zugefügte ansehen möchten und dass sie, so sie mit ihm Bedauern hätten, ihn rächen, so sie es aber ausser Acht lassen würden, sich am Ende selbst als die Uebelthäter schämen möchten. Die Israeliten aber, als sie sahen und hörten, was geschehen, sprachen, so Etwas sei nie geschehen seit den Tagen, da die Kinder Israels heraufgezogen aus Aegypten. Und alle Stämme geriethen in Bewegung und alle traten zusammen, als wäre es ihnen selbst begegnet, gegen die Urheber dieser Schandthat und am Ende wurden jene Verbrecher im Krieg überwunden und von Allen verflucht.« So beginnt Athanasius und nun fährt er fort, wie unendlich schändlicher die jüngsten Geschichten gewesen; »was gegen uns verübt wurde, übertrifft selbst die Bitterkeit der heidnischen Verfolgungen, und das Unglück des Leviten ist nur unbedeutend im Vergleiche zu dem, was jetzt gegen die Kirche gewagt worden«; und

sofort beschwört er sie, nicht die Unbilden als ihm allein, sondern als Allen zugefügt zu betrachten, »damit nicht in kurzem der Glaube der Kirche und die kirchlichen Gesetze zu Grunde gingen.« Sobald ein Glied leide, fährt er fort, seien ja alle Glieder in die Mitleidenschaft gezogen; es sei ja gemeinschaftlich der Heiland, der von jenen gelästert wird, gemeinschaftlich seien die Gesetze, welche von jenen übertreten werden. »Ich beschwöre euch, lasset solche Frevel nicht ausser Acht, gestattet nicht, dass die berühmte Kirche der Alexandriner von den Ketzern zertreten werde.« Schliesslich fordert er sie auf, keinerlei Art von Gemeinschaft mit Gregorius zu unterhalten.

Nachdem Athanasius solchergestalt sein Herz geleert, zugleich seine Pflicht gegen die Kirche erfüllt, schiffte er sich nach Rom ein zum Bischof Julius. Hier wurde er aufgenommen wie Einer, der um des rechtgläubigen Bekenntnisses willen, dem er treu geblieben, verfolgt ward. Auf der Synode, die sofort zu Rom gehalten wurde, fanden sich, wie natürlich, die Eusebianer nicht ein. Sie hatten ihren Zweck durch Gewalt erreicht. Wozu nun noch eine Synode? Den Gesandten, durch die sie Julius in seinem und, wie er sich ausdrückte, auch sämmtlicher italienischer Bischöfe Namen hatte einladen lassen, gaben sie ein Schreiben zurück voll Klagen über die Parteilichkeit des Bischofs, hin und wieder mit ironischen Seitenhieben. Zur Synode, erklärten sie schliesslich, könnten sie nicht kommen, da der Termin zu kurz gesetzt sei, auch der persische Krieg sie daran hindere. — Die Synode aber, die sich inzwischen zu Rom versammelt, etwa fünfzig Bischöfe, sprach den Athanasius völlig frei. In einem von Julius abgefassten Schreiben wurde dagegen den Eusebianern ihre verdächtige Inkonsequenz, mit der sie eine Synode verlangten und dann doch nicht erschienen, mit entschiedenen Worten vorgerückt; sämmtliche Anklagen, die sie vorgebracht, wurden in ihren inneren Widersprüchen aufgedeckt und endlich wurde nicht undeutlich gesagt, wer die seien, die die kirchlichen Kanone verletzt hätten. »O Geliebte, ruft Julius am Schlusse aus, und er hat damit ein leider!

nur zu wahres Wort ausgesprochen, o Geliebte, die Untersuchungen der Kirche werden nicht mehr nach dem Evangelium gepflogen, sondern um zu verbannen und zu tödten.«

Das war im Jahre 341. Um dieselbe Zeit starb zu Konstantinopel Eusebius, der Hauptgegner des Athanasius, das Haupt der Arianer, nach welchem diese auch Eusebianer genannt wurden. Anfangs war er Bischof zu Berytus, dann zu Nikomedien, dann zu Konstantinopel. »Ueberall, sagten darum seine Gegner von ihm, richtete er auf die fremden Städte seine gierigen Blicke, als ob die Gottesfurcht in dem Reichthum und in der Grösse der Städte bestehe; das Loos, das Gott Einem zugetheilt, achtete er dagegen für Nichts.« Eusebius, das kann man nicht läugnen, war ein gewandter Kopf, weltlich klug wie Wenige seiner Zeit, der Staatsmann der Arianer. Er war es, der die Meletianer in sein Interesse gegen Athanasius zu ziehen wusste, er war es, der den Hof sich immer mehr gewann. Aber, das kann man auch nicht in Abrede sein, auf grosse kirchliche Ideen ging sein Interesse nicht. Der Glaube war es nicht immer, für den er kämpfte, sondern die Aufrechthaltung seines Ansehens, und überall blickt persönliche Eifersucht und persönlicher Hass gegen den Bischof von Alexandrien durch. Er war weltlich ehrgeizig, voll Unruhe, darum wollte er immer höher und höher; er war ein Hofmann. Welchen Kontrast bildet gegen ihn die feste, unbeugsame altrömische Gestalt des Athanasius: es ist hierin ein Gegensatz nicht bloss der Charaktere, sondern auch der beiderseitigen Bekenntnisse.

Der Tod des Eusebius änderte vor der Hand so wenig an dem Schicksal des Athanasius als die Synode zu Rom. Es lebte dieser in Rom wie in einer Art von Verbannung. Endlich vermochte Konstans, ein Gönner des Athanasius, seinen Bruder Konstantius, eine allgemeine Synode zu halten, um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen. Zu Sardica in Illyrien wurde sie gehalten (347). Gegen hundert und siebenzig Bischöfe erschienen. Aus dem Abendlande an die hundert; gegen siebenzig aus dem Morgen-

lande. Diese, die morgenländischen, hatten wieder weltliches Geleit, die Comites Musonianus und Hesychius, »um, wie Athanasius sagt, nach ihrer Gewohnheit, auf die weltliche Macht gestützt, nach Belieben verfahren zu können.« Doch die Synode wurde ohne Comites gehalten, kein Soldat war zugegen; da »geriethen sie, von ihrem Gewissen erschreckt, ausser Fassung.« Sie verlangten dann, dass Athanasius auf der Versammlung weder Sitz noch Stimme haben solle. Die Occidentalen forderten dagegen die Orientalen auf, die Punkte, deren sie den Athanasius bezichtigt, nun selbst in dessen Gegenwart vorzubringen. Athanasius selbst mahnte seine Gegner hiezu. Man sieht, jede Partei verstand ihren Vortheil und suchte denselben zu nützen. Die Abendländer, welche die zahlreichsten waren, wollten nicht nachgeben, konnten auch nicht. Die Orientalen aber, wohl wissend, dass sie den Kürzeren ziehen würden, verliessen sofort Sardica. Die Geschichte des Konzils, in anderer Beziehung so überaus wichtig, gehört nicht hieher. Genug! Athanasius wurde, wie es von dieser Synode zu erwarten stand, in allen Stücken als gerechtfertigt erfunden und das Symbol von Nizäa bestätigt, die arianischen Häupter wurden dagegen exkommunizirt; an die Kaiser aber wurde der angelegentliche Wunsch ausgedrückt: »sie möchten die bedrängten und verbannten Bischöfe freilassen und überhaupt gebieten, dass keiner aus den Richtern, welchen nur die Sorge für die weltlichen Angelegenheiten obliegt, Kleriker richte und überhaupt unter dem Vorwand, für die Kirchen zu sorgen, inskünftige etwas gegen die Brüder unternehme.«

Inzwischen hatten die arianischen Bischöfe, die von Sardica sich entfernt hatten, sich zu Philippopolis versammelt zu einer Synode, und die zu Sardica Losgesprochenen abermals und mit ihnen ihre vornehmsten Beschützer, die Bischöfe Hosius von Kordova, Julius von Rom nnd Protogenes von Sardica von ihrer Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Das Band der Gemeinschaft zwischen der morgen- und abendländischen Kirche war zerrissen. Die Erbitterung stieg so hoch, dass in Adrianopel zehn Christen,

welche sich der kirchlichen Gemeinschaft mit den Arianern entzogen hatten, enthauptet wurden, der »rechtgläubige« Bischof verbannt wurde. In Alexandrien wurden Wachen bei allen Eingängen ausgestellt, den Athanasius und die Seinen, falls sie anlangen sollten, festzunehmen; es war der Befehl sogar zu ihrer Hinrichtung gegeben.

Da hob wider alles Erwarten Konstantius (348) die Verbannung aller vertriebenen Bischöfe auf und gab ihnen Erlaubniss, wieder ungehindert in ihr Bisthum zurückzukehren. Verschiedene Ursachen mochten dazu mitgewirkt haben: vielleicht die grosse Anzahl derer, die sich für Athanasius verwandten, vielleicht auch das nichtswürdige Betragen einiger Gegner des Athanasius, am wahrscheinlichsten die Drohungen seines Bruders Konstans.

Athanasius befand sich damals zu Aquileja. Er hatte seine Verbannung mit christlichem Heroismus getragen, auch nie um Aufhebung derselben sich an den Kaiser gewandt; sei es, dass er zu stolz, oder dass es gegen seine Grundsätze war, die weltliche Macht darum anzugehen. Auch noch jetzt scheint er sich nicht sehr beeilt zu haben, vielleicht auch, dass er Konstantius nicht recht trauete. Konstantius schrieb ihm ein-, zwei-, dreimal. »Obwohl ich es, heisst es im ersten Briefe, lange verschoben habe, den Vorsatz meines Herzens dir schriftlich kund zu thun, weil ich hoffte, du werdest aus eignem Antrieb zu mir kommen und um Abwendung deiner Leiden bitten, so übersenden wir dir doch, weil dich vielleicht die Furcht an der Ausführung deines Vorhabens hinderte, dieses Schreiben, auf dass du dich beeilen mögest, ohne Furcht sobald als möglich vor uns zu erscheinen und dann den Deinigen wiedergegeben werdest.« Im zweiten wiederholte Konstantius sein Früheres. Und als wiederum »eine geraume Zeit verfloss« und er noch immer nicht erschien, wurde er zum drittenmal nachdrücklich ermahnt, wenigstens jetzt sich zu beeilen, »persönlich« vor dem Kaiser zu erscheinen, »auf dass er seinem Vaterlande wiedergegeben werde.« Jetzt erst verliess Athanasius Aquileja und wandte sich nach Rom, um hier von der Gemeinde und dem Bischof Julius

Abschied zu nehmen. Alles war da voll Freude. Julius konnte sich nicht enthalten, Volk und Klerus zu Alexandrien über die Rückkehr ihres Hirten in einem Schreiben zu beglückwünschen. »Wahrlich, heisst es in demselben, die Rückkehr des Athanasius ist eine Frucht eures Glaubens und man kann daraus ersehen, dass ihr immer reine und liebevolle Gebete zu Gott empor gesendet habt. Eingedenk der himmlischen Wahrheiten wusstet ihr ja und erfasstet es durch euren wahren Glauben, dass derjenige nicht immer von euch getrennt sein werde, welchen ihr in eurem gottesfürchtigen Herzen stets wie gegenwärtig hattet. Auch mein Bruder Athanasius, obwohl er eine Zeit lang dem Körper nach euch entzogen schien, war doch im Geiste unablässig bei euch. Nun kehrt er nur noch herrlicher zurück, als er war, da er von euch geschieden ist. Wenn schon das Feuer die edeln Metalle, Gold und Silber, reinigt und läutert, was lässt sich da sagen, würdig eines so grossen Mannes, der nach Erduldung so schwerer Drangsale nicht nur von uns, sondern von der ganzen Synode für unschuldig erklärt, euch nun wieder gegeben wird.«

Die Heimkehr des Athanasius war ein Triumphzug. »Wo wir durchzogen, geleiteten uns die Bischöfe der Reihe nach mit Frieden.« Von Rom wandte er sich zunächst nach Konstantinopel. Freundlich wurde er vom Kaiser aufgenommen. Konstantius verlangte nur, dass den Eusebianern zu Alexandrien eine Kirche eingeräumt werden möchte. Der Bischof erklärte sich dazu bereit, doch wünschte er, dass hinwiederum den Katholischen in jeder Stadt, wo ihre Gegenpartei die Oberhand hätte, gleichfalls ein Tempel überlassen würde. Das wollten die Eusebianer nicht und so sprach man nicht weiter von dieser Sache. Als er schied, erhielt er vom Kaiser ein Schreiben an die Bischöfe und Priester der katholischen Kirche. In der That ein merkwürdiges Schreiben! »Nicht verlassen von Gottes Gnade, lautet dasselbe, war Athanasius, sondern, obwohl auf eine kurze Zeit der unter Menschen oft eintretenden Prüfung unterworfen, hat er doch von der Vorsehung, welche Alles überschaut, das verdiente Urtheil davon ge-

tragen.« In einem zweiten Briefe an das Volk zu Alexandrien nannte der Kaiser den Athanasius einen Mann, »um seiner Rechtgläubigkeit und seines tugendhaften Wandels willen allbekannt«, und schliesst noch mit der Warnung: »habt also beides vor Augen, sowohl unsern Willen, der auch der Wille des Höchsten ist, als auch die Sorge für euch und eure Eintracht, so wie die für die Unruhigen bestimmte Strafe.« Zugleich befahl er in einem besondern Schreiben den Statthaltern der verschiedenen Provinzen Aegyptens, alles, was zum Nachtheil und zur Schmach des Athanasius oder der Seinigen gereiche, aus den Protokollen auszustreichen.« Auch die Abgabenfreiheit, die die Kleriker, die mit Athanasius in Verbindung gestanden, gleich den übrigen früher genossen hatten, die man ihnen aber seiner Zeit entzogen, wurde ihnen wieder bestätigt. — Man sieht, alles vereinigte sich, die Rückkehr des Bischofs glänzend zu machen. Als er durch Palästina zog, war gerade eine Synode in Jerusalem versammelt. Auch sie bezeugte sich erfreut über seine Rückkehr und beglückwünschte in einem Schreiben Klerus und Volk von Alexandrien »für die Wunder, die Gott allenthalben gewirkt und auch jetzt an eurer Kirche gethan hat, da er euren Hirten, unsern Mitdiener, euch wiedergegeben.« Das Siegel aber auf all diess drückte die Reue des Valens und Ursacius. Als diese beiden entschiedensten Gegner des Athanasius die glorreiche Wendung des Schicksals dieses von ihnen einst so schwer angefeindeten Mannes sahen, widerriefen sie, was sie gegen ihn gethan. »Alles, was über diesen Mann zu deinen Ohren kam, schrieben sie an Julius nach Rom, ist falsch und erdichtet und ohne alle Kraft«; auch an Athanasius schrieben sie und baten um seine Gemeinschaft und um freundliche Antwort: »du wirst uns Muth einflössen, wenn auch du uns schriftlich antwortest.«

So kehrte der Bischof Alexandriens zurück (348), gerechtfertigt vor Freund und Feind, vor geistlichem und weltlichem Gericht, glorreicher in der That als damals, da er hatte Alexandrien verlassen müssen. Gregorius, der

arianische Bischof, hatte inzwischen bei einem Volksauflauf das Leben verloren. Acht Jahre waren nun verflossen! Welche Jahre! Was alles hatte er da erfahren! Aber nicht gebeugt, nur noch geläuterter, wie Julius sagt, gleich dem Gold im Feuer, ist er geworden. Die Freude in Alexandrien war ausserordentlich und äusserte sich in eigenthümlicher Art. »Jünglinge entschlossen sich zum einsamen Leben, Jungfrauen widmeten sich dem ehelosen Stande. Wie viele Wittwen und Waisen, die früher hungerten und nackt waren, wurden durch den glühenden Eifer des Volkes gespeist und gekleidet! Es war ein Wettkampf in heiliger Gesinnung. Jede Familie, jedes Haus schien ein Tempel geworden zu sein.«

Die Jahre der Verbannung, in denen er persönlich dem Morgenlande entzogen war, waren nur um so folgereicher für das Abendland geworden. Hierhin verpflanzte er seinen theologischen Geist nicht bloss, auch seinen asketischen. Er hatte zwei Mönche mit sich genommen zur lebendigen Anschauung. So kam das Mönchsthum nach Rom und Gallien.

Athanasius konnte nun seiner Kirche mit Erfolg wieder vorstehen. Und eifrig und konsequent und unbeugsam, das muss man gestehen, war er auch jetzt wieder in der Durchführung dessen, was er einmal als wahr erkannt. Den Arianismus, der inzwischen in Aegypten aufgewuchert, verdrängte er mit Macht. Arianische Bischöfe wurden ab-, katholische an ihre Stelle gesetzt. Das Jahr 350 brachte aber wieder einen bedenklichen Wendepunkt in sein Leben. Sein treuer Beschützer Konstans wurde von Magnentius, einem Germanen, ermordet; mit ihm fiel seine weltliche Stütze; schon erhoben die Eusebianer wieder ihr Haupt, der verhaltene Hass brach hervor; es kann uns nicht wundern. Noch aber hielt Konstantius an sich, noch waren seine Verhältnisse nicht konsolidirt, noch konnte der mächtige Bischof gefährlich werden. Magnentius warb allenthalben für sich, auch in Aegypten. In Pannonien riefen die Legionen einen gewissen Veteranio aus. Athanasius seinerseits blieb dem Kaiser treu, trotz aller Gegenbemü-

hungen des Magnentius, erhielt dafür auch die besten Versicherungen kaiserlichen Wohlgefallens. Als aber Veteranio durch Hinterlist, Magnentius in offenen Feldschlachten besiegt waren (351—353), wandten sich die Sachen. Die Verdächtigungen gegen den Bischof wiederholten sich in verstärktem Maass und fanden nun leichteren Eingang. Athanasius stand dem Hofe fern; seine Gegner waren entweder persönlich um den Kaiser oder doch mit der Hofpartei verbunden; ohnehin war Konstantius dem unbeugsamen Manne, der sich kaiserlicher Laune niemals gefügt, nie hold gewesen; alle Gründe zur Schonung, die in den äusseren Verhältnissen liegen konnten, waren endlich weggefallen. Athanasius versuchte den Sturm zu beschwören, sich beim Kaiser durch Gesandte von den gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu reinigen. Wir werden die Klagepunkte kennen lernen. Aber alles Bemühen war umsonst. Ja, Valens und Ursacius, als sich der Wind drehte, nahmen auch ihren Widerruf wieder zurück, indem sie vorgaben, sie seien zu demselben nur gezwungen worden.

Von allen Seiten sah Athanasius das Ungewitter gegen ihn hereinbrechen. Die Stütze, die er an Julius zu Rom gehabt, war auch gebrochen im Tode; Liberius, der neue Bischof zu Rom, schwankend.

Es geschah, was er befürchtete. Auf einer Synode (353) zu Arelate (Arles) wurde er auf des Kaisers Befehl wieder verurtheilt, das Urtheil zu Mediolanum (Mailand) auf einer zweiten (355) bestätigt; wer sich seiner annahm, mit Verbannung bedroht. Aber es gab Männer, die etwas Höheres kannten als Hofwillkühr und Herrscherlaune. »Sie schüttelten den Staub von ihren Füssen, erhoben ihre Augen zu Gott, fürchteten die Drohungen des Königs nicht und verriethen, als das Schwerdt gegen sie gezückt wurde, die Wahrheit nicht, sondern hielten die Verbannung für eine Obliegenheit ihres Amtes.« Diese waren: Eusebius von Vercelli, Dionysius von Mailand, Lucifer von Cagliari und Andere. Es fehlte wenig, so wären sie hingerichtet worden. Das Gericht, das so von Mailand aus erging über die Katholischen, sollte sich verbreiten in immer weitern

Kreisen. Liberius von Rom, der sich standhaft weigerte, sich an die herrschende Partei anzuschliessen, wurde nach Beröa verbannt; der greise, mehr als hundertjährige, Hosius, der Vorsitzer zu Nizäa, nach Sirmium, Hilarius von Poitiers nach Phrygien; mit ihnen noch Viele. Jeder wurde, vom andern getrennt, an einen besondern Verbannungsort verwiesen, um, nach des Kaisers Meinung, die Strafe zu schärfen. »Der Thor! ruft Athanasius aus; er weiss nicht, dass, wenn auch ein Jeder abgesondert lebt, doch ein Jeder den Herrn bei sich hat, den sie in Gemeinschaft mit einander bekannt haben und der bewirken wird, dass mehr bei einem Jeden sind als bei dem Konstantius Soldaten.«

So blieb nur die Wahl, den Athanasius zu verdammen und mit ihm das nizänische Bekenntniss, oder verbannt zu werden. Der Kaiser betrachtete es, wie er sich selbst gegen Liberius ausdrückte, als den wichtigsten seiner Siege, Athanasius von der Kirchenregierung zu entfernen. Was mit all' diesem bezweckt wurde, lag am Tage. Es galt nicht bloss die Persönlichkeit des Athanasius; es galt auch das nizänische System, dessen Haupt dieser war. »Gesetzt, ruft er darum aus, sie haben den Athanasius mit Recht beschuldigt, was haben die andern Bischöfe gethan? Welche Gründe hatte man, oder welcher Arsenius wurde auch dort todt gefunden? Ist auch bei ihnen ein Presbyter Makarius? Ist auch dort ein Kelch zerbrochen worden? Aber daraus erhellet, dass es falsch sei, was sie gegen den Athanasius vorbringen, und aus dem gegen Athanasius Erdichteten leuchtet ein, dass es falsch sei, wessen man diese anklagt.«

Die Seitenäste waren losgetrennt, nun sollte der Stamm selbst gefällt werden. »Nachdem, sagt Athanasius, der Kaiser Alles, was er wollte, wider die Kirchen Italiens und anderer Länder verübt, nachdem er die Einen des Landes verwiesen, die Andern aber durch Gewalt gezwungen und überall alles mit Schrecken erfüllt hatte, kehrte er endlich, wie eine Krankheit, seine Wuth gegen Alexandrien.« — Der Gemeinde des Athanasius in Alexandrien wurde das ihr bisher verabreichte Getreide entzogen und den Arianern gegeben. Ueberall hin, in Aegypten und Thebais, wurde

befohlen, die Verbindung mit dem alexandrinischen Bischof aufzugeben, und dabei unnachsichtlicher Ernst bewiesen. Am kaiserlichen Hofe galten vor allen die arianischen Bischöfe Valens und Ursacius, eben jene charakterlosen Männer, die früher bereits einmal, was sie gegen Athanasius vorgebracht, widerrufen hatten.

So zuerst in den weitesten Kreisen gesponnen, rückte allmählig das Gewebe immer näher, das den Athanasius umgarnen und stürzen sollte.

Inmitten dieser Angriffe blieb er immer der alte, feste, unerschrockene, mit alt gewohnter Treue seine Kirche leitend. Es war damals, dass der Abt Drakontius, ein würdiger Mann, von Volk und Geistlichkeit zu klein Hermopolis einmüthig zum Bischof gewählt wurde. Der Mann wollte das Amt nicht annehmen. Er suchte sich ihm durch Flucht zu entziehen. Die Zeitumstände, seine Stellung als Mönch, allzugrosse Bescheidenheit — diess und anderes waren seine Gründe. Athanasius seinerseits fürchtete für das Interesse der Kirche. Er schrieb ihm einen ernsten Brief. »Ich fürchte, heisst es in demselben, du möchtest, indem du deinetwegen fliehst, wegen Anderer bei dem Herrn in Gefahr befunden werden. Fürchtest du nicht die Spaltungen, die deine Entfernung zur Folge haben wird? Nicht das Aergerniss? Womit willst du dich rechtfertigen? Mit den Zeitumständen? Man muss nicht der Zeit, sondern dem Herrn dienen; gerade jetzt müssen wir sprechen können: in Ihm überwinden wir weit. — Oder mit dem Mönchsstande? als ob er verdienstlicher wäre? Dann verachtest du den Heiland, welcher die Einrichtung der Kirche selbst angeordnet hat. Wie wären wir Christen geworden ohne Bischöfe, wie könnte die Kirche bestehen ohne sie? — Oder mit den Versuchungen des Amtes? Du kannst dich aber nicht entschuldigen, dass du schlechter sein werdest als du bist, denn du kannst sogar besser werden. — Oder mit deiner Unfähigkeit? Bedenke Moses, bedenke Jeremias. Du magst eine schwache Stirne, eine langsame Zunge haben: du sollst den fürchten, der dich gekannt hat, ehe du gestaltet wurdest. Er kennt unsere

Verhältnisse besser als wir selbst; er weiss, wem er seine Kirche anvertraut.« So schrieb er. »Viele, schliesst er, werden Nutzen ziehen aus deiner Ankunft, Viele Schaden leiden durch deine Flucht.« Solchen Worten konnte Drakontius sich nicht entziehen. — Aber welch' ein Charakter, der so schreiben konnte in solcher Zeit, bei dem, inmitten der grössten persönlichen Gefahren, das Interesse der Kirche alles überwiegt!

Endlich sollte der Schlag auf Athanasius selbst geschehen (355). Zwei Notarien wurden voraus nach Alexandrien gesandt; ihre Aufgabe scheint gewesen zu sein, den Bischof aus der Stadt mit List wegzunöthigen; da sie keine Befehle vorweisen konnten, richteten sie nichts aus. Nun versuchte es Syrianus, der Feldherr des kaiserlichen Heeres in Aegypten. Das Volk brauste auf. Er gab sofort feierliche Zusicherung, dass man nichts zu befürchten habe. Der erste Sturm schien beschwichtigt. Man gab sich arglos dem Versprechen des Beamten hin. Das hatte man wollen: in Sicherheit hatte man einwiegen wollen, um den Schlag desto leichter auszuführen. Hören wir über das Folgende den Athanasius. »Drei und zwanzig Tage nach der gegebenen Zusicherung drang Syrian mit Soldaten in die Kirche. Es wurden gerade die Vigilien eines Festes gefeiert. In dieser Nacht geschah der Ueberfall mit mehr als fünf tausend Soldaten. Die Kirche wurde umstellt, damit Niemand entfliehen könnte. Ich aber hielt es für unwürdig, in so grosser Gefahr das Volk zu verlassen und nicht vielmehr in einem höhern Grade der Gefahr mich bloss zu stellen. Daher setzte ich mich auf den Stuhl und befahl dem Diakon, einen Psalm, den 136, anzustimmen und dem Volke, dass es antworten sollte: »in Ewigkeit währet Deine Güte«; alle aber hiess ich nach Hause gehen. Als aber die Soldaten in die Kirche drangen, uns zu ergreifen, beschworen mich alle, dass auch ich mich jetzt hinwegbegeben möchte. Ich erwiederte aber: erst dann, wenn Alle andern zuvor. Nun stand ich auf, befahl zu beten und dass Alle sich vor mir entfernen möchten; besser, sagte ich, sei es, dass ich in Gefahr

schwebe, als dass Jemand aus dem Volke leide. Nachdem nun die Meisten sich entfernt, kehrten einige Mönche und Kleriker zurück und zogen uns mit sich fort und so entkam ich, die Wahrheit ist Zeuge, obwohl Einige von den Soldaten die Sakristei umringten, andere die Kirche besetzt hielten, unter der Führung des Herrn und seinem Schutze, ohne von ihnen bemerkt zu werden.« Das geschah am 9. Februar 356. — Wir haben Athanasius selbst gehört. Es spricht, dünkt uns, laut für ihn. Als ein ächter Feldherr Christi war er der Letzte in der Kirche geblieben, bis alle sich gerettet, dann erst liess er sich, umringt von allen Soldaten und halbtodt, in Sicherheit bringen. Er war gerettet: damit war die Hauptabsicht der Gegner vereitelt. Was nun geschah, sind die alten Gräuel, wie sie nach dem Eindringen Gregors des Kappadoziers vorfielen, nur noch greller, schamloser, gewaltthätiger. Ein gewisser Georgius, gleichfalls ein Kappadozier, früher Einnehmer in Konstantinopel, als solcher wegen Betrugs flüchtig geworden, dann Arianer, wurde eingesetzt, die katholische Lehre verdrängt, so eifrig, wie fast noch nie, und allenthalben wurde der Arianismus aufgepflanzt.

Athanasius, wie er selbst sagt, wollte sich inzwischen zum Kaiser begeben; als er aber die systematischen Verfolgungen der rechtgläubigen Kirche vernahm, als er sah, dass der Kaiser zu allem seinen Beifall gebe und dass, falls er sich zeigen würde, sein Leben nur in die grösste Gefahr käme, zog er sich tiefer in die Wüste zurück.

Hier schrieb er vorerst seine Vertheidigung an den Kaiser Konstantius gegen die Verdächtigungen der Arianer. Die Inzichten waren, wie diess von ihnen zu erwarten, politischer Art; sie waren ganz geeignet, den Kaiser recht tief zu reizen und den alexandrinischen Bischof als einen Rebellen darzustellen. Er habe den Konstantius beim Bruder verdächtigt, war die erste Anklage. Athanasius »schämt sich, über einen Punkt sich zu rechtfertigen, den der Ankläger in seiner Gegenwart wohl kaum mehr behaupten würde.« Er beruft sich auf seine Gesinnung. »Ich bin nicht von Sinnen, o Kaiser, und ich habe die göttliche

Stimme nicht vergessen, die da spricht: nicht einmal in deinen Gedanken verwünsche den König, Prediger X, 20. Wenn nun nicht einmal der heimliche Gedanke, der gegen euch, ihr Könige, gerichtet ist, verborgen bleibt, wie ist es dann nicht unglaublich, dass ich in Gegenwart des Kaisers und so Vieler Herumstehenden gegen dich geredet haben sollte? Zu verleumden ist überhaupt meine Art nicht. Denke nach, ob ich damals, als du mich zu sehen würdigtest, mich auch nur über die Eusebianer, obschon sie mich so sehr betrübt haben, nachtheilig geäussert, oder Jemand von denen, die mich ungerecht behandelt haben, angeklagt habe. Wenn ich aber nun nicht einmal diejenigen beschuldigt habe, gegen die ich hätte sprechen müssen, wahnsinnig wäre ich, wenn ich den Kaiser bei dem Kaiser beschuldigt und den Bruder wider den Bruder aufgereizt hätte.« Er beruft sich übrigens auf die Zeugen jener Unterredung. Nie sei er in politischen Absichten von Alexandrien abgereist; nach Rom habe er sich begeben, um dort der Kirche seine Angelegenheiten zu empfehlen; »denn an diesen lag mir allein.« Er erzählt sofort den ganzen Hergang. — Die zweite Beschuldigung war, er sei mit dem Tyrannen Magnentius in Verbindung gestanden. Diese ergriff ihn besonders. Er wollte nicht glauben, dass Jemand so weit in seinem Wahnsinn gekommen sei, solche Unwahrheiten zu behaupten. »Schlaflose Nächte durchwachend stritt ich mit meinen Verleumdern, als wenn sie anwesend wären und plötzlich stiess ich einen lauten Schrei aus und flehte mit Thränen und Seufzern zu dem Herrn, er möchte mich bei dir günstiges Gehör finden lassen.« Solche verruchte Anklage kann er nur aus der Schlechtigkeit der Arianer begreifen. Die erste Beschuldigung hätte doch noch immer einen Anstrich von Wahrscheinlichkeit gehabt, »den Satan Magnentius aber, der Herr ist Zeuge und Zeuge ist sein Gesalbter, kenne ich weder noch habe ich ihn jemals gekannt.« Welcher Widersinn, meint er ferner, wäre es doch, dem Mörder seines Wohlthäters zu schreiben! »Was hätte ich ihm schreiben können als etwa: du hast recht gethan, dass du denjenigen ermordetest, der mich ehrte und

dessen Wohlthaten ich nie vergessen werde; und ich lobe dich, dass du die uns gewogenen Männer getödtet hast; du bist mir sehr theuer, weil du zu Rom diejenigen erwürgtest, welche mich so liebreich aufgenommen haben? Oder was in der Welt konnte mir Zutrauen zu ihm einflössen? Etwa dieses, dass er seinen eigenen Herrn ermordete, dass er gegen seine Freunde treulos war, dass er Eidschwüre brach, gegen Gottes Befehl sich der Zauberer und Beschwörer bediente? Mit einem solchen Manne sei ich in einen Freundschaftsbund getreten; nimmer hat das der Verleumder nur selbst geglaubt, er hat nur als Feind diese unglaubliche Lüge ersonnen. Ich könnte mich selbst nur zu tausendfachem Tode verurtheilen, wenn in dieser Hinsicht auch nur ein Verdacht auf mich fallen sollte. Nein, o Kaiser! ich vielmehr befürchtete, es möchte jenes wilde Thier eine grässliche That wagen und diejenigen morden, welche den Seligen liebten und im Andenken bewahrten, unter denen ich Keinem nachzustehen behaupte. Hätten sie mich übrigens bei Andern verklagt, schliesst er, so würde ich, wie damals der Apostel, an dich, den Kaiser, appelliren; allein da sie es gewagt haben, mich bei dir anzuklagen, an wen soll ich von dir appelliren? An den Vater dessen, welcher gesagt hat, ich bin die Wahrheit. O allmächtiger Herr und ewiger König, du hast durch dein Wort dieses Reich deinem Diener Konstantius verliehen, erleuchte dessen Herz, dass er die gegen mich angestiftete Verleumdung durchschaue, meine Rechtfertigung gnädig aufnehme und Allen kund thue, dass seine Ohren in der Wahrheit befestiget seien.« — Die dritte Klage war, er habe in einer noch nicht geweihten Kirche gottesdienstliche Versammlungen gehalten. Athanasius entschuldigte sich mit der Menge der Festfeiernden. Ob es thunlicher gewesen wäre, im Freien Gottesdienst zu halten? In den kleinen Kirchen sei aber kein Platz gewesen: »in den Fastenversammlungen wurden wegen der engen Plätze und der ungeheuren Volksmenge sehr viele Kinder und nicht wenige jüngere Weiber, dann sehr viele alte Weiber und nicht wenige Jünglinge fast erdrückt nach Hause getragen.« In-

dessen habe man die Einweihung der Kirche ohne des Kaisers Befehl noch nicht gefeiert, und er habe somit gegen kein Gesetz verstossen. Uebrigens, fährt er fort, auch diese Klage sei nur um zu klagen. »Denn ich würde noch mehr verleumdet worden sein und mit weit mehr Recht, wenn wir den Ort, welchen der König hatte erbauen lassen, übergangen und uns in die Wüste zum Gebet begeben hätten. Wie würden da die Feinde geschrieen haben: seht, er verachtet dein Gebäude, er hat die Gemeinde verhindert, sich dort zu versammeln!« — Die vierte Klage war, er habe wiederholten Vorladungen an das kaiserliche Hoflager nie Folge geleistet, und hierin Ungehorsam gegen den Kaiser bewiesen. Athanasius widerlegte auch diese Zulagen. Er beruft sich auf die früheren Schreiben des Kaisers, welche ihm Ruhe und Sicherheit zusagen. Nun habe er zwar vom Palatiuus Montanus ein Schreiben erhalten, aber dasselbe laute so, als wenn er den Kaiser schriftlich ersucht hätte, nach Italien gehen zu dürfen. Davon sei kein Wort wahr. »Da du nun nicht ausdrücklich mich kommen hiessest, sondern so, als wenn ich geschrieben hätte, so musste ich den Brief für unterschoben halten. Montanus selbst wusste, dass ich mich zu kommen nicht weigerte, sondern nur so zu kommen, als hätte ich schriftlich darum angesucht, für ungeziemend hielt. Ueberdem verlangte ich, dein eigenhändiges Schreiben zu sehen; ich hielt es für unwahrscheinlich, dass die Worte ohne Brief an mich erlassen worden wären. Auf solche Worte nicht zu achten, hast du mir ja selbst in einem früheren Schreiben befohlen. Ferner: wie ich mit Briefen in das Vaterland gekommen bin, so wollte ich mit deinem Befehl in der Hand aus demselben gehen, auf dass ich nicht einst, als hätte ich die Gemeinden fliehend verlassen, vor Gericht gezogen werde. Was für ein grosses Verbrechen es ist, wenn ein Bischof seine Gemeinde verlässt, weisst du selbst. Denn die Abwesenheit des Hirten gibt den Wölfen Gelegenheit, die Heerde anzufallen; das aber wollten die Arianer.«

In der That, das hatten die Arianer gewollt. Der

Kaiser selbst war »in dem Dinge.« »Die Häretiker und der Kaiser, sagt Athanasius, sind mit einander übereingekommen, dass einerseits dieser unter dem Vorwand der Bischöfe gegen alle, gegen welche er wollte, frei verfahren und, obschon er verfolgte, doch nicht Verfolger genannt werden sollte, anderseits aber die Häretiker, mit der Macht des Kaisers bekleidet, Allen, welchen sie wollten, Nachstellungen sollten bereiten dürfen.«

Mit List hatten sie es zuerst angreifen wollen, als es mit List nicht ging, hatten sie die Larve abgeworfen und mit Gewalt es versucht. Aber alle Versuche auf die Person des Athanasius waren zu Schanden geworden. Daher die gesteigerte Wuth der Gegner. Hatten sie ihn früher verklagt, dass er so trotzig sei (weil er sich von Alexandrien nicht hatte weglocken lassen), so ziehen sie ihn jetzt, da er sich entfernt hatte und ihren Gewaltmassregeln entkommen war, der Feigheit, weil er geflohen. Athanasius rechtfertigte sich auch darüber. »Sie werfen mir Feigheit vor, sagt er, nicht weil sie wünschten, dass wir für die Tugend Muth an den Tag legen sollten — woher käme ihnen ein solcher Wunsch, sondern aus Blutdurst? Denn wen haben sie jemals, wenn es ihnen gelang, ihn bei der Verfolgung in ihre Gewalt zu bekommen, nicht nach Lust misshandelt? Gegen wen, der ihre Gesinnungen nicht theilte, haben sie sich nicht verschworen? Welche Kirche trauert nicht wegen der Nachstellungen, welche jene ihren Bischöfen bereiteten.« Athanasius zählt sie auf, diese Unthaten. Den Vorwurf, die Flucht betreffend, wälzt er sofort auf sie selbst zurück; »denn wenn das Fliehen etwas Schlechtes ist, so ist das Verfolgen etwas noch Schlechteres; denn der Eine verbirgt sich, damit er nicht umkomme, der Andere aber verfolgt, weil er zu morden sucht. Wenn sie daher die Entweichung tadeln, so sollten sie vielmehr sich schämen, dass sie verfolgen.« Er kömmt nun auf die Sache selbst; rechtfertigt die Flucht vorerst durch Aussprüche der heiligen Schrift. Ferner durch Autoritäten: er führt Jakob an, Moses, David, Elias, Paulus, ja den Herrn selbst. Er führt dann verschiedene Gründe

auf, warum das Fliehen erlaubt, ja geboten sei und warum heilige Männer geflohen seien. »Jedem ist die Zeit zugemessen; zwar nicht nach der Bestimmung des Schicksals, aber nach dem Willen Gottes. Kein Mensch nun kennt das Ende der ihm zugemessenen Zeit, darum soll er ihr nicht vorgreifen, indem er sich den Nachstellern geradezu in die Hände liefert. Es wäre gegen den Gehorsam gegen Gott. Wenn aber die Heiligen manchmal auf ihrer Flucht zu den Verfolgern sich umwendeten, so thaten sie dieses auch nicht ohne Grund, sondern auf Eingeben des heiligen Geistes und legten auch auf diese Art wieder ihren Gehorsam gegen Gott an den Tag.« So ist Fliehen vernünftig und mit Gott; ja »es beurkundet oft noch in hohem Grade Tugend und Starkmuth.« Es kann endlich voll Segen sein für die eigene Persönlichkeit und für die Mitwelt. »Denn wie Gold im Feuer sich bewährt, leuchteten dann jene Männer weit mehr, wenn sie aus der Gefahr der Nachstellungen sich retteten und zur Belehrung der Völker sich aufbewahrten.« —

In der ägyptischen Wüste, bei den Einsiedlern und Mönchen, fand Athanasius Sicherheit seit jener Nacht des Schreckens, da Syrianus mit 5000 Mann in die Hauptkirche von Alexandrien eingebrochen war. Hier blieb er vom Jahre 356 bis zum Tode des Kaisers. Doch selbst in der Einsamkeit hatte er keine Ruhe. Konstantius setzte alles daran, den tödtlich Gehassten lebendig oder todt in seine Hände zu bekommen. Um das Jahr 360 drang der Feldherr Artemius in die Tabennensischen Mönchswohnungen ein. In dieser Noth war die unerschütterliche Treue der Mönche die einzige Stütze des Bischofs. Sie hätten sich lieber in Stücke hauen lassen, als seinen Aufenthalt verrathen. Athanasius musste noch tiefer sich in die Einöde zurückziehen, bis an die äusserste Südgränze von Aegypten, nur von einem Getreuen begleitet, der als Leibwächter, als Geheimschreiber, als Bote ihm diente. Seine Schicksale während der sechsjährigen Verbannung gleichen manchmal einem Romane.

In Aegypten wurden inzwischen die Anhänger des

nizänischen Bekenntnisses auf planmässige Weise verfolgt und der Arianismus systematisch eingeführt. Selbst bis nach Aethiopien erstreckte sich die Verfolgung; selbst Frumentius sollte die Verbindung mit Athanasius aufgeben. Was konnte diesem Treiben Athanasius entgegensetzen? Handeln konnte er nicht; so schrieb er denn, und scharf liess er seine Stimme aus der Wüste ertönen, ermahnend, belehrend, tröstend, warnend.

So warnte er in einem Umlaufschreiben die Bischöfe Aegyptens vor dem Gift der arianischen Ketzerei. »Es ist eine List des grossen Dämons, des Teufels, schrieb er ihnen, sein Wesen zu verheimlichen. An sich durchaus hässlich würde er, sobald er sich zeigte, von Allen vertrieben; darum nimmt er arglistig und heuchlerisch den Namen an, nach dem sich alle sehnen, um die Menschen zu täuschen und dann mit seinen Fesseln zu umschlingen. So hat er die Eva betrogen, nicht seine eigenen Worte gebrauchend, sondern Gottes Worte, aber mit Verstellung und Verfälschung. Ihrem Vater, dem Teufel, machen es die Ketzer nach. In jeder Ketzerei erschien er und sprach: ich bin Christus, bei mir ist die Wahrheit. Aber durch die Gnade des Geistes ist uns gegeben, diese Erscheinungen zu unterscheiden, auch wenn sie verhüllt sein sollten, und der Elende wird auch jetzt und noch weit mehr von denjenigen erkannt, welche das Zeichen auf der Stirne tragen. Darum hütet euch. Keiner lasse sich in die Schlinge ziehen. Zeiget, dass es den Kampf für die Wahrheit gilt gegen die Ketzerei. Denn nicht nur den Göttern nicht opfern heisst Märtyrer sein, sondern auch jede standhafte Bekennung des Glaubens gibt ein glänzendes Zeugniss für das Gewissen. Und nicht allein die Götzenanbeter werden als Abtrünnige verdammt, sondern auch die Verräther der Wahrheit.« Und an seine Gemeinde schreibt er einmal: »Gott wird euch trösten; euch betrübt freilich, dass Andere durch Gewaltthat eure Kirchen in Besitz genommen haben. Jene haben aber nur die Tempelstätte, ihr den apostolischen Glauben. Was ist mehr? Wer hat also mehr verloren, wer besitzt mehr; wer im Besitz des Glaubens oder des

Tempels ist? Es ist freilich eine Wohlthat um den Tempel, aber nur, wenn der apostolische Glaube darin gepredigt wird, wenn der Heilige darin wohnt.«

Es ist, als ob die Einsamkeit alle schriftstellerischen Kräfte des Athanasius geweckt, ja gesteigert hätte. In der Wüste schrieb er — mehr als wahrscheinlich — seine Apologieen, ein werthvoller Beitrag zu seiner Geschichte und zur Geschichte seiner Zeit, um so werthvoller, als eine Menge von Urkunden, Schreiben von Kaisern, Konzilien, Synoden, einzelnen Bischöfen und anderen Personen darin eingerückt sind. Auch jenes Rundschreiben an die Einsiedler, in welchem er »seine und der Kirche Drangsale« beschrieb, verfasste er damals auf Bitten der Mönche. Es ist mit Gewalt und Leidenschaft geschrieben. Den Arianismus schildert er darin »als ein grosses Ungeheuer, das über die Erde ausgegangen ist.« Punkt für Punkt wird dann das Wesen dieser Partei beleuchtet. »Wer ihr Freund und ein Genosse ihrer Gottlosigkeit ist, der wird, sollte er auch anderer Verbrechen schuldig und mit tausend Anklagen belastet sein, und sollten auch die augenscheinlichsten Beweise und Belege gegen ihn vorliegen, bei ihnen rechtschaffen und sogleich ein Freund des Königs. Wer hingegen ihre Gottlosigkeit widerlegt und Gottessohn aufrichtig vertheidigt, der wird, wenn er auch in Allem rein, wenn er sich keiner Schuld bewusst ist, unter mancherlei Vorwänden alsobald ergriffen und nach dem Urtheile des Königs verbannt, als wenn er der Verbrechen schuldig wäre, welche ihm jene aufbürden.« Man sieht, es sind diess frappante Züge des vollendetsten Parteiwesens, wie es überall sich zeigt in dieser Art. Dann werden die Mittel und Praktiken aufgezeigt, deren die Arianer sich bedienen: da ist das Geld: »diese Ketzerei verletzt nicht bloss durch Worte wie durch Zähne die Unschuldigen, sondern miethet auch um Geld die äussere Gewalt zur Nachstellung«; da ist die äussere Gewalt: »auf das weltliche Ansehen gestützt, da üben sie Alles, was ihnen beliebt. S o m a c h t d e r T e u f e l, w e i l e r k e i n e W a h r h e i t h a t, s e i n e n A n g r i f f m i t d e m B e i l u n d d e r A x t u n d z e r s p r e n g t

die Thüren derjenigen, welche ihn aufnehmen; der Heiland aber ist sanftmüthig und spricht: »wenn mir Jemand nachfolgen will«, und braucht keine Gewalt, sondern klopft vielmehr an und sagt: »öffne mir, meine Schwester, meine Freundinn, und wenn man öffnet, geht er hinein; wenn man aber zaudert und nicht will, geht er hinweg. Denn nicht mit Schwerdtern und Spiessen, noch durch Soldaten wird die Wahrheit verkündet, sondern durch Ueberzeugung und Rath. Was ist aber dort für eine Ueberzeugung, wo Furcht vor dem Kaiser ist, oder was ist dort für ein Rath, wenn der Widersprechende am Ende verbannt oder getödtet wird? . . . Der Gottesfurcht ist eigen, nicht zu zwingen, sondern zu überzeugen; die abscheuliche Sekte dieser Menschen aber sucht, wenn sie durch Vernunftgründe widerlegt wird, wenn sie von der Wahrheit selbst beschämt stürzt, diejenigen, die sie durch Worte nicht überreden konnte, durch Gewalt, Schläge und Kerker an sich zu reissen und gibt dadurch zu erkennen, dass sie alles eher als gottesfürchtig sei.« Welche gewaltigen, feierlichen Worte! — Mit der äusseren Gewalt, mit Geld, fährt dann Athanasius fort, verbinden diese Menschen Intriguen — vor allen durch Weiber: »von Weibern liessen sie sich bei dem Kaiser empfehlen; dadurch wurden sie allen furchtbar;« dann durch Eunuchen: »von Verschnittenen wird die arianische Ketzerei, welche den Sohn Gottes leugnet, unterstützt, von Verschnittenen, welche wie von Natur so auch von der Seele unfähig sind, männliche Tugend zu erzeugen, und überhaupt von einem Sohne gar nichts hören können; ist das nicht das Auffallendste?«. Am weitläufigsten lässt er sich dann aus über die Gewaltthätigkeiten der Arianer an so vielen der gottesfürchtigsten Männer, »von welchen die Einen in der Verbannung bereits entschlafen und des Ruhmes des Bekenntnisses Christi theilhaftig geworden sind, die Andern auch jetzt noch in der Verbannung leben und nur noch muthiger gegen die Ketzerei ankämpfen im Gefühl: nichts werde sie scheiden von der Liebe Christi.« Wir kennen bereits diese

Verfolgungen. Athanasius sieht in ihnen, so tief ist er verletzt, »ein Vorspiel und eine Vorrüstung des Antichrists.«

Ausser diesen historischen und apologetischen Schriften, die unser Kirchenvater in seiner Verbannung den Arianern entgegensetzte, arbeitete er auch in derselben seine »vier Reden gegen die Arianer« aus: sein Hauptwerk gegen den arianischen Lehrbegriff. Nicht lange darnach, und noch immer ein Bewohner der Einöde — wenigstens ist es ziemlich wahrscheinlich — hat er auch seine Schreiben an den Serapion über die Gottheit des heiligen Geistes abgefasst. Im Jahre 359 — noch während seines Aufenthaltes in der Wüste — wurden die beiden Synoden zu Rimini und Seleuzia gehalten, in Folge deren der Arianismus völlig die Oberhand behielt. Auch diese und ihre Wechselfälle hat er beschrieben. Wen, — wenn er diess alles liest, das Leben und Streben, das Thun und Leiden des Bischofs in der Verbannung überhaupt, wen gemahnt es nicht hie und da an »Luther auf der Wartburg?« So fruchtbar, wie wir sehen, war des Athanasius Aufenthalt in der Wüste.

Draussen aber in der Welt herrschte der Arianismus und machte sich breit. Fast in allen Hauptgemeinden waren arianische Bischöfe angestellt; die bedeutendsten Bischöfe der Katholischen allenthalben vertrieben; mehrere, wie Hosius, wie Liberius im Verlaufe der Zeit und unter dem Druck der Drangsale mürbe und wankelmüthig geworden und abgefallen von Athanasius und dem nizänischen Bekenntniss. Der Arianismus hatte seinen Höhepunkt erreicht: »die Welt, sagt Hieronymus, war verwundert, wie sie in so kurzer Zeit arianisch geworden. Aber ebendamit hatte auch der Arianismus schon die erste Stufe seines Falls erreicht. Was bisher die Arianer zusammengehalten, war der gemeinschaftliche Gegensatz gegen das nizänische Bekenntniss und gegen Athanasius, den Hauptverfechter desselben. Nun aber, auf dem Höhepunkt, da die Opposition niedergetreten schien, war das äussere Band, das die Arianer zusammengehalten hatte, weggefallen. Differenzen, die bisher nicht hatten zur Sprache kommen können, brachen nun hervor, und mit um

so stärkerer Gewalt. Haltungslos zerfielen jetzt die Arianer in sich selbst und lösten sich in verschiedene Parteien auf. Die Einen, konsequent den arianischen Begriff fortentwikkelnd, die Anomäer, auch die reinen Arianer genannt, an ihrer Spitze Aetius und Eunomius, dem wir später noch begegnen werden, behaupteten, dass Christus dem Vater durchaus unähnlich sei; die Andern, den Katholischen sich nähernd, Semiarianer genannt, an ihrer Spitze Basilíus von Ancyra, stellten das Dogma auf, dass Christus dem Vater ähnlich sei, aber nicht gleichwesentlich. Diese arianischen Parteien bekämpften sich nun gegenseitig in dem Maasse, wie sie Raum fanden in der Kirche und dem Staate. Eine Kirchenversammlung drängte die andere, ein Bekenntniss schlug das andere; es war »ein Labyrinth« von Bekenntnissen. Die Geschichte derselben gehört nicht hieher: es genügt an dem Resultat, dass die entschiedenen Arianer siegten — durch List und Gewalt.

Während sich so der Arianismus in seinen verschiedenen Phasen abspielte, blieb Athanasius, diesen immerwährenden Neuerungen im Glauben gegenüber, bei seinem festen nizänischen Bekenntnisse. Schon darin, abgesehen von dem inneren Werthe desselben, hat er einen ungeheuren Vortheil voraus vor seinen Gegnern, die ohne festen Grund immer wechseln und neuern. In diesem festen katholischen Glauben fühlt er sich, gegenüber den beständigen Schwankungen der Arianer, wie in einer sichern Burg, und von dieser hohen Warte aus überschaut er das Treiben seiner Gegner und begleitet es mit beissenden Kommentaren. »Seht doch, wie sie hin und her laufen und fragen, wie sie denn an unsern Herrn Jesum Christum glauben lernen sollen! Freilich, hätten sie den rechten Glauben, so hätten sie nicht zu fragen nöthig, als wüssten sie nicht, was sie glauben sollten. Welch' ein Aergerniss für die Katechumenen, welch' ein Stoff zum Gelächter der Heiden, dass Christen, als erwachten sie jetzt erst wie aus einem Schlaf, sich erkundigten, wie man an Christum glauben müsse. Welche Lehre fehlt denn der katholischen Kirche, dass sei jetzt über den Glauben Untersuchungen anstellen? Und an

die Spitze ihrer Erklärungen über den Glauben setzen sie das Konsulat der gegenwärtigen Zeit, was niemals bei den Christen bis jetzt geschehen, und Monat und Tag des laufenden Jahres, allen Verständigen anzudeuten, dass nicht früher, sondern erst jetzt unter Konstantius ihr Glaube seinen Anfang genommen habe. Ja wohl hat er erst da angefangen, und es ist nicht der uralte katholische Glaube, den sie haben. Es entspricht diese ihre neue Weise zu schreiben ganz ihrer Ketzerei. Wenn aber nach ihnen der rechte Glaube erst jetzt seinen Anfang genommen, was werden die seligen Märtyrer und Väter thun? Ja, was werden sie selbst in Beziehung auf diejenigen thun, welche von ihnen in dem Christenthum unterrichtet worden und vor diesem Konsulate entschlafen sind? Wie werden sie dieselben auferwecken, um in ihnen die Lehren, welche sie ihnen beigebracht zu haben glauben, zu vertilgen und ihnen das, was sie jetzt als ihre Erdichtungen niedergeschrieben haben, einzupflanzen?« Mit solchem Spott übergiesst Athanasius die Arianer. »Berufen sie sich aber auf die nizänische Synode, so mögen sie wissen, dass dieselbe durch ein dringendes Bedürfniss veranlasst wurde und einen vernünftigen Grund hatte. Welchen Grund aber haben ihre Synoden? Ist eine Ketzerei entstanden, gegen die sie einen Lehrbegriff festzustellen haben? Sie sollen sie nennen. Aber sie sind in Verlegenheit; es bleibt ihnen nichts zu sagen übrig als: wir widersprechen unsern Vorfahren, wir übertreten die Ueberlieferungen der Väter; darum haben wir die Haltung einer Synode begehrt.«

Nicht immer ist Athanasius in dieser sarkastischen Stimmung; dazwischen durch klingt oft ein tiefer Schmerz über diese Misshandlung des Heiligsten, das nach Einfall und Laune behandelt und herabgezogen wird in den Bereich der menschlichen Leidenschaften. Besonders bricht er dann gegen den Kaiser los, der ihm die Hauptursache alles dieses heillosen Treibens dünkte. Da nennt er ihn einen Mann, »der gegen den Allerhöchsten kämpfe, indem er die gottlose Sekte begünstige; der Krieg gegen die Heiligen führe, indem er die gottseligen Bischöfe ins Elend verweise«

und so fort; da nennt er ihn geradezu einen »Ketzer«, einen »Pharao«, einen »Ahab«, einen »Pilatus«, ja noch mehr als diese; »was Wunder aber, ruft er aus; hat er ja seine Oheime ermordet, seine Vettern aus dem Wege geräumt und seines Schwiegervaters, dessen Tochter er schon geheirathet hatte, und seiner unglücklichen Verwandten sich nicht erbarmt; ja er ist auch gegen alle immer eidbrüchig gewesen.« So weit konnte sich Athanasius auslassen!

Im Ganzen aber blieb er fest und gefasst. »Wenn auch Brüder uns verlassen, wenn auch Freunde und Verwandte sich weit zurückziehen und wenn Niemand mehr gefunden wird, welcher Mitleid hätte und tröstete, so ist doch bei Gott eine hinlängliche und Alles übertreffende Zufluchtsstätte. Lasst uns darum auf Ihn hoffen und die Wahrheit nicht verrathen; einst wird sie doch noch Anerkennung finden, selbst bei den Verfolgern.« So fest war Athanasius. Ueberdem durchschaute er das Treiben seiner Gegner. Wie er es von Anfang an als ein grundloses erkannt, so konnte er es mit Ruhe seinem weitern Schicksale übergeben. Er wusste, dass sich die Arianer selbst aufreiben, in sich selbst zerfallen würden; er wusste, dass auch *seine* Zeit wieder kommen werde.

Und sie kam. Nachdem der Arianismus *in sich selbst* zerfallen war, blieb ihm nur noch übrig, auch *äusserlich* zu zerfallen, wie er durch äusserliche Macht gestiegen war. Diess geschah durch den Tod des Kaisers, der im Jahre 361 starb.

Konstantius hat nicht das beste Andenken hinterlassen. Er hatte alle Fehler seines Vaters — in erhöhtem Masse, ohne dessen Tugenden: eifrig im Glauben war er, aber mit Unverstand, ohne alle Einsicht in das Wesen desselben; bald arianisch, bald semiarianisch, von jedem Wind der Lehre bewegt, jeder Ohrenbläserei offen, gefesselt, wie Athanasius sagt, an die Schlechtigkeit seiner Umgebung, zumal seiner Hofeunuchen. Dabei verkannte er die Gränzen seiner Macht durchaus und griff stets in die innern Angelegenheiten der Kirche ein; in der Art endlich, wie

er eingriff, in der Durchführung seiner jedesmaligen religiösen Ansichten war er — und diess ist das Traurigste — stets gewaltthätig.

Mit Konstantius Tode hatte auch für Athanasius die Stunde seiner Erlösung, wenigstens für einige Zeit, geschlagen.

Julian bestieg den Thron der Imperatoren (361) und rief sofort die verbannten Bischöfe beider Parteien zurück. Auch Athanasius kehrte wieder auf seinen bischöflichen Stuhl. Kurz zuvor war der arianische Bischof Georgius von den heidnischen Einwohnern getödtet worden.

Die Thätigkeit, die nun Athanasius entwickelt, ist von der edelsten Mässigung begleitet. Wie ein guter Wein mit den Jahren immer milder und reifer wird, so ist auch unser Bischof immer milder und gehaltener geworden. Er konnte es auch — unbeschadet seiner Grundsätze. Der Arianismus war gebrochen, zwiefach gebrochen, innerlich und äusserlich; der Kampf hatte seine Zeit gehabt; auch die Zeit der Ruhe war nun gekommen. Viele von der Gegenpartei sehnten sich nach Wiedervereinigung. Den Arianern nun, das heisst solchen, »die Frieden wünschten und Kirchengemeinschaft mit den Katholischen«, und deren gab es, wie gesagt, Viele, sollte der Zutritt erleichtert werden. Ihre Häupter sollten, wenn sie sich änderten, zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden, ohne jedoch in ihren kirchlichen Aemtern bleiben zu dürfen. Denjenigen aber, die theils aus Unwissenheit, theils aus Zwang, theils aus Politik zu den Arianern übergetreten wären, sollte erlaubt sein, im Klerus zu bleiben. Dieser Grundsatz wurde ausgesprochen und festgehalten auf der Synode, die der Bischof im Jahre 362 zu Alexandrien hielt. In diesem Sinne schrieb er auch im Namen der genannten Synode an die Kirche zu Antiochien, die durch Spaltungen zerrissen war. Um das Jahr 330 nämlich war Bischof Eustathius daselbst von der antinizänischen Partei abgesetzt worden; die Nizänischen bildeten aber unter dem Namen der Eustathianer eine abgesonderte Kirchenpartei. Als Eudoxius, der arianische Bischof,

nach Konstantinopel kam, wählte man in Antiochien den Meletius, Bischof von Sebaste in Armenien, einen gemässigten Mann. Wie es solchen Männern zu gehen pflegt, erging es auch ihm. Die Arianer sahen sich in ihm getäuscht und entsetzten ihn. Aber auch den Eiferern war er nicht eifrig genug. Die Mehrzahl der Eustathianer blieb abgesondert unter dem Presbyter Paulinus, der sofort zum Bischof ordinirt wurde. Diese Spaltung zu heben, richtete Athanasius ein Schreiben an die Kirche zu Antiochien, in dem ein grossartiger Geist der Versöhnung weht. Er lässt nicht vom nizänischen Symbol. Er fordert dessen Anerkennung; aber überall leuchtet sein Bestreben durch, in den Glaubensausdrücken, wo immer es anging, einen rechtgläubigen Sinn zu finden und nachzuweisen. »Alle, schreibt er, welche mit uns Frieden haben und die arianische Sekte verlassen wollen, rufet zu euch, nehmet sie auf wie Väter ihre Kinder und verdammet und verwerfet, was sie vorbringen, nicht unüberlegt. Ermahnet sie aber, unter einander keine Untersuchungen mehr anzustellen, nicht mit Worten unnützer Weise zu streiten, sondern mit frommer Gesinnung einträchtig zu sein. Wehret als getreue Diener und Sachwalter unseres Herrn Alles ab, was Aergerniss erregt und die Eintracht stört, und zieht allem einen solchen Frieden vor, da der Glaube gesund ist. Vielleicht wird der Herr sich unser erbarmen und das Getrennte vereinen und vielleicht werden wir so, wenn wieder Eine Heerde ist, Alle wieder Einen Führer haben, nämlich unsern Herrn Jesus Christus.« Diese schönen Wünsche gingen leider in Antiochien nicht in Erfüllung.

In dieser Art wirkte Athanasius nun in Alexandrien; selbst Heiden wurden von ihm angezogen. In dieser edlen Thätigkeit wurde er unterbrochen durch einen Befehl Julians, dass er Alexandrien verlassen solle. Wir müssen hier den wahren Charakter Julians ins Auge fassen, um die Zurückberufung des Athanasius und dann dessen sofortige Verbannung zu begreifen.

Julianus Apostata wollte das Heidenthum in seinem Ge-

gensatz gegen das Christenthum und in seiner alten Herrlichkeit wieder einführen in die Welt. Im Ganzen hatte er einen tiefen Widerwillen gegen den von ihm verkannten Christenglauben und dessen Bekenner, und Liebe und Begeisterung für das alte Götterthum. Das lag schon in seiner Jugendbildung. Dazu kam sein heidnischer Uebermuth, sein philosophischer Stolz, der ihm die Augen für den Sohn Gottes in Knechtsgestalt verschloss. Doch nicht zunächst mit Gewalt — mit List wurde der Kampf von ihm geführt. Er gab scheinbar ein Toleranzedikt, begünstigte aber die Heiden. Die Christen liess er gewähren innerhalb ihres Gebietes, in der Hoffnung, sie würden sich gegenseitig aufreiben durch ihre Spaltungen. Athanasius durchschaute diesen Plan und machte ihn zu Schanden durch seine Besonnenheit. Darum griff Julian, wie wir an Athanasius sehen, später zur Gewalt, als die List zu wenig verfangen wollte. Das Christenthum, das nach dreihundertjähriger Verfolgung und funfzigjähriger Herrschaft durch die Zahl seiner Bekenner, durch Aneignung höherer Bildung, durch Eindringen in alle Lebensverhältnisse, durch die Kraft seines Wesens überhaupt, bereits die grösste innere und äussere Macht im römischen Reiche geworden war, sollte gestürzt, das alte abgestorbene Heidenthum wieder ins Leben gerufen werden. So war im Grossen sein Plan — nichts Geringeres als eine politisch-religiöse Revolution! Aber schon im Jahre 363 fand er einen frühen Tod im Perserkriege und alle seine Plane fielen zusammen. Hätte er aber auch länger gelebt, sein Plan wäre eben so schmählich in sich zusammengestürzt: es war ein eitles Unterfangen. Julian hätte können vermöge seiner Geisteskraft der wohlthätigste Genius seiner Zeit werden; er aber verkannte sie im Innersten und wurde nur eine kurze, vorüberstürmende, wildaufregende Erscheinung.

Das erkannte Athanasius, der in seiner Richtung den tiefsten Gegensatz zu Julian bildete: beide waren die Pole ihrer Zeit. Ihm stand nun statt der geschwächten Arianer das Heidenthum entgegen. Aber ihm bangte noch weniger vor diesem als vor jenen. Getrost verliess er Alexandrien,

und mit scharfem Blick die Verhältnisse durchschauend, sagte er zu den Umstehenden, die über sein Scheiden weinten: »seid guten Muths, es ist nur eine Wolke, die sich bald verzieht.« Als er auf dem Nil ins obere Aegypten reisen wollte, setzte ihm ein kaiserliches Schiff, so wird wenigstens erzählt, schnell nach. Er, Schlimmes witternd, befahl sofort dem Steuermann, abwärts gegen Alexandrien zu fahren. In solcher Richtung werde man, vermuthete er, ihn nicht suchen. In der That, so kam es. In dem Schiffe waren seine bestellten Mörder gewesen; durch seine Geistesgegenwart entging er der Gefahr. Nun hielt er sich bald in der Stadt, bald anderwärts verborgen.

Nach Julians Tode (362) wurde Jovian Kaiser. Er war ein Freund des Athanasius und rief ihn alsbald mit Auszeichnung wieder auf den bischöflichen Stuhl, blieb ihm auch zugethan trotz aller Gegenbemühungen der Arianer. Nach acht Monaten seiner Regierung starb er plötzlich zu Dadastenes, an den Gränzen Galatiens und Bithyniens. Ihm folgte in der Regierung des Morgenlandes Valens, ein Arianer (364). Der neue Kaiser nahm das System des Konstantius wieder auf; doch hatte anfangs Athanasius noch Ruhe. Er benutzte die Zeit, um in Begleitung von vielen Bischöfen, Geistlichen und Mönchen ganz Aegypten und Thebais zu durchreisen; auch in die Tabennensischen Mönchszellen kam er. Vielleicht hat er um diese Zeit das Leben des Antonius geschrieben. Da erschien im Jahre 367 der kaiserliche Befehl, dass alle von Konstantius abgesetzten und unter Julian zurückberufenen Bischöfe wieder verbannt werden sollen. Auch Athanasius traf dies Loos. Die Alexandriner gaben sich alle Mühe, ihren geliebten greisen Hirten sich zu erhalten. Athanasius aber, blutige Stürme voraussehend, verliess die Stadt gerade zur rechten Zeit; noch in derselben Nacht hatte er sollen aufgehoben werden. Das war das fünfte Mal, dass er sich flüchten musste — nun auch das letzte Mal. Ueber vier Monate hielt er sich im Grabe seines Vaters verborgen. Endlich wurde er zurückberufen. Valens fürchtete von der grossen Gährung

unter dem Volke Alexandriens Schlimmes und nahm sein Dekret zurück.

Von nun an hatte der edle Greis Ruhe, wenn auch anderwärts Stürme tobten und fast überall die katholischen Bischöfe verdrängt wurden. Er selbst, wie wir sahen, war ruhiger geworden in seinem Alter und musste Stürmern gegenüber zum Frieden und zur Versöhnung mahnen. Der Arianismus war, wenn auch nicht besiegt, doch entwurzelt: das hatte Athanasius sich zur Aufgabe seines Lebens gesetzt. Die Aufgabe war erfüllt. Für die weitere Arbeit der Entwickelung der Kirche, besonders im Morgenlande, waren inzwischen andere Männer herangewachsen, eine grosse Generation kirchlicher Kräfte, die der Kampf geweckt hatte. So konnte er nun ruhig sein Haupt niederlegen. Aber thätig blieb er bis an seinen Tod. Noch im hohen Alter schrieb er, wenn anders die Schriften ächt sind, mit jugendlicher Kraft gegen den Apollinarismus. Im Jahre 373 starb der grosse Mann. Seinen alten treuen Gefährten in allen Schicksalen, den Presbyter Petrus, hatte er zu seinem Nachfolger im Bisthum empfohlen. Sein Wunsch wurde erfüllt.

Athanasius und der Arianismus.

»Wer den Sohn lostrennt von der Wesenheit und Ewigkeit des Vaters, macht ihn Eins mit den Geschöpfen.«

Athanasius in seinem Rundschreiben an die Bischöfe Aegyptens.

Das ganze Leben des Athanasius ist ein beständiger Kampf gewesen gegen den Arianismus.

Den äussern Verlauf dieses Kampfes haben wir gesehen. Betrachten wir nun das geistige Element in demselben.

Die Synode zu Nizäa hatte das kirchliche Symbol aufgestellt, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt

(nicht geschaffen), gleichen Wesens mit dem Vater sei. Diess war die wesentliche Bestimmung; aber sie war nur erst hingestellt, noch nicht entwickelt, noch nicht zu allseitigem, klarem Bewusstsein erhoben. Diess zu thun, war die Aufgabe des Kampfes, der sich nun entspann, in seiner weiteren geistigen Entwickelung, in seinem tieferen Prozesse.

Arius geht aus von der Idee Gottes als des absoluten: Gott ist darum nur in der Einheit zu denken, absolut in Zeit und Wesen, das heisst, schlechthin vor Allem und über Allem. — Das ist, wie man sieht, der abstrakte Monotheismus, der Standpunkt des Judenthums, zwar ohne Emanation und Bild, aber auch ohne Immanenz und Leben. Der Begriff des Absoluten ist abstrakt gefasst. Hat nun aber Arius diesen Begriff einmal festgestellt, so folgt von selbst, dass der Sohn nicht absolut, d. h. nicht von Ewigkeit ist; vielmehr ist ebendamit ein absoluter Unterschied gesetzt zwischen Vater und Sohn: der Sohn ist also entstanden. Ist er entstanden, so ist er nicht aus dem Wesen Gottes; er kann aber auch nicht aus irgend einer zuvor vorhandenen Substanz entstanden sein, er ist also geworden aus dem Nichts, dem Nichtseienden; und der Grund seines Daseins kann nur der Wille und Rathschluss Gottes sein. So ist also der Sohn ein Geschöpf Gottes. In diesem Begriffe eines »Geschöpfes« kulminirt die Anschauung des Arius; gegen diesen arianischen Grundbegriff ist die Hauptopposition des Athanasius gerichtet. Der Sohn ist ein Geschöpf: »aber nicht wie Eines aus den Geschöpfen; er ist etwas Gemachtes, aber nicht wie Eines aus den gemachten Dingen; er ist etwas Gezeugtes, aber nicht wie Eines aus den gezeugten Dingen.« Der Sohn hat also doch noch seine besondere Würde; zwar geschaffen steht er doch ausserhalb der gewöhnlichen Reihe der Geschöpfe; ist er nicht Gott im absoluten Sinne, so ist er doch ein schlechthin vollkommenes Geschöpf Gottes; ist er nicht von Ewigkeit, sondern entstanden, so ist er doch nicht wie alles Endliche und es fällt der Anfang seines Da-

seins nicht in die Zeit, sondern die Zeit selbst hat erst mit dem Dasein des Sohnes ihren Anfang genommen.

Fassen wir diesen Begriff zusammen. Der Sohn ist dem Vater zwar nicht gleich, aber doch ähnlich und über den Geschöpfen.

Diess war, so scheint es, der ursprüngliche Standpunkt des Arius. Auf diesem Standpunkt ist er aber nicht geblieben. Er konnte es nicht. Nachdem einmal der Sohn in die Reihe der Geschöpfe gestellt war — wo war noch die feste Gränzlinie zwischen ihm und den übrigen Kreaturen? Zwar hatte ihm Arius vor allen übrigen Geschöpfen den Vorrang gegeben, aber die Konsequenz trieb ihn über dieses Zugeständniss hinaus.

Das ist die Alternative: Christus entweder Sohn Gottes im prägnanten Sinne des Wortes, oder Christus ein Geschöpf; ein Drittes ist unhaltbar, ist unlogisch. In der That — Arius kam so weit, dass ihm Christus zuletzt nur ein sittliches, durch die Freiheit seines Willens sich selbst bestimmendes Wesen wurde. In dem Maasse nämlich, in dem er die metaphysische Seite der Persönlichkeit Christi aufgab, premirte er, gleichsam zum Ersatz, um so entschiedener die ethische, das Ich mit seiner absoluten Macht, vermöge deren es aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit emporstrebt.

Arius, hierin Origenes ähnlich, den er aber nur halb verstanden, ging von dem sich selbst bestimmenden, wandelbaren, freien Willen aus, als der Grundlage aller Vorzüge der vernünftigen Wesen. Dieses Prinzip trug er auf Christus über. So wurde ihm der Erlöser ein vernünftiges, freies Wesen, es ist wahr, das grösste in der Reihe der freien Wesen, aber immer nur in der Reihe.

Das ist der Standpunkt des Arius im Allgemeinen. Ihm direkte entgegengesetzt war der des Athanasius.

Der Bischof von Alexandrien ging von der Wesens-Identität (Homousie) des Sohnes mit dem Vater aus. Alle historische und ethische Würde des Erlösers hatte nach ihm ihren unwandelbaren, göttlichen Grund und Haltpunkt in der metaphysischen. Mit andern Worten: Christus war

ihm nur Sohn Gottes, sofern er als Sohn Gottes gleichwesentlich war mit Gott.

Diess ist der Standpunkt des Athanasius. Auf diesem steht er im Kampfe gegen den Arianismus.

Die Würde des Erlösers: ob eine menschliche oder eine göttliche und, wenn eine göttliche, in welcher Art sie zu denken — diess war also die grosse Streitfrage der Christenheit, diess der mächtige Inhalt des Kampfes, diess der grosse Gegensatz in den beiden Heerlagern. — Verfolgen wir die einzelnen Momente!

Die Arianer betrachteten Christum als Sohn Gottes im rein moralischen Sinne des Wortes. »Weil das, sagten sie, was der Vater will, auch der Sohn will, und weil er den Gedanken und dem Willen desselben nicht widerstrebt, sondern in Allem mit ihm übereinstimmt, desswegen sind er und der Vater Eins und heisst Christus der Sohn Gottes.« Die Arianer begnügten sich also mit einer moralischen Dignität des Erlösers, und die Möglichkeit dieser Vorstellung war ihnen gegeben durch ihre Ansicht von der unendlichen Kraft der Freiheit und der Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen. Seiner Natur nach hatte Christus einen freien Willen, wie alle Menschen, der Veränderung unterworfen, aber er hat ihn stets nur, will Arius sagen, auf Gott gerichtet, und dadurch ist er sittlich unwandelbar geworden. In diesem Sinne nannten sie Christus Sohn Gottes, Logos, Kraft, Weisheit. Alle diese Namen, rechtfertigten sie sich, seien in der heiligen Schrift nur uneigentlich, metonymisch auf ihn übergetragen; es werde unter ihnen keineswegs die Eine, von dem Wesen Gottes unzertrennliche Kraft und Vernunft Gottes verstanden. In diesem Sinne glaubten sie Christum, wie er in der heiligen Schrift dargestellt ist, allein verstehen zu können; zu unterscheiden, wie Athanasius, zwischen Menschlichem und Göttlichem im Erlöser, fiel ihnen nicht bei. Hören wir nun unsern Kirchenvater. »Wäre es so, ruft er aus, dass der Heiland Gott nicht zum Vater seines Daseins der Wesenheit nach hätte, sondern nur zum Vater der ihm ver-

liehenen Gnade, so hätte er also Gott als Schöpfer seines Seins der Wesenheit nach auf gleiche Weise wie Alle.«

Diese moralische Dignität Christi bekämpft also Athanasius als völlig unzulänglich, sofern sie höchstens nur einen graduellen, keinen wesentlichen Vorzug Christi vor uns statuire. Diess ist sein beständiger Refrain. »War der Herr Gott, Sohn, Wort nicht ehe er Mensch wurde, oder war er etwas Anderes als dieses und ist er erst nachher wegen seiner Tugend dieser Würde theilhaftig geworden, so ist gewiss, dass er durchaus von Natur bloss Mensch ist und nichts weiter und nicht verschieden von uns. Sollte er aber auch, wie sie vorgeben, von Gott zuvor erkannt worden sein, dass er ein solcher sein werde und sollte er zuvor und zugleich mit der Geburt diesen Namen und die Würde dieses Namens erhalten haben: so wird doch kein Unterschied sein zwischen ihm und denjenigen, welche nach den Handlungen den Namen empfangen haben, so lange er auf diese Weise ein Sohn Gottes sein wird . . . Ja, hat der Sohn die Weisheit nicht wesentlich eigen, sondern nur in Folge des Fortschreitens ihren Namen erhalten, so wird er so lange Weisheit sein, als er das, was er gelernt hat, behält. Was aber Einer nicht von Natur, sondern durch Lernen erlangt hat, das kann er einmal verlernen.«

So nur Christi Würde verstanden, — was hat es dann überhaupt für einen Sinn, dass er Sohn heisst. »Dann könnten auch die Engel und die andern über uns erhabenen Wesen, die Fürstenthümer, Gewalten, Thronen und Herrschaften und die sichtbaren Dinge, die Sonne, der Mond und die Sterne Söhne sein wie der Sohn.«

Wie sein Name, so ist dann auch sein Werk ein unwahres. »Dann hat er uns nicht wahrhaft erleuchten, nicht zur Erkenntniss des Vaters führen, uns nicht zu Göttern machen, uns nicht den heiligen Geist geben, nicht den Tod überwältigen können. Dann stehen wir noch im alten Zustande: warum lassen wir uns dann auch nicht wie die Juden beschneiden; warum ziehen wir nicht die Maske des Christenthums ab und bekämpfen es?«

Und nicht bloss sein Name und Werk — sein ganzes Sein löst sich dann in Schein auf. Es lassen sich beide nicht trennen; lösest du das Eine, so lösest du auch das Andere. Vom Einen ist nur ein konsequenter Schritt zum Andern. »Wenn der Sohn Sohn ist, nicht wegen der Erzeugung aus dem Vater und der wesentlichen Einheit mit ihm, sondern Logos wegen des Vernünftigen, Weisheit wegen dessen, was er weise macht, Kraft wegen dessen, was durch ihn Kraft hat und um derer willen, die durch ihn Söhne werden, Sohn heisst, so hat er wohl auch wegen des Seienden das Sein nur in der Vorstellung; aber was ist er nun überhaupt? denn von allem diesem ist er nichts, wenn alles diess nur Namen sind; er hat nur die Vorstellung des Seins und ist nur um unserer willen mit diesen schönen Namen geschmückt.« Wir verstehen. Logos, Wort, Weisheit, meint Athanasius, ist der Sohn wesentlich. Ist er dieses nicht, so ist er überhaupt nicht. Dem Scheine des Arianismus setzt er sofort die Wahrheit der Würde Christi gegenüber, und diese ist — eine metaphysische. Durch diese muss erst die historische und moralische gefestet werden. Insofern ist Christus nicht etwa ein gewordener Gott nur, ein vergöttlichter Mensch; das Göttliche an ihm ist ein an sich seiender Vorzug seiner Natur, eine an sich seiende Bestimmung seiner Persönlichkeit.

Auch die Arianer griffen zu einer solchen metaphysischen Dignität; sie rückten Christum hinaus über die Reihe der gewöhnlichen Geschöpfe, sie stellten ihn an die Spitze, sie machten ihn zum Schöpfer derselben, zu einer Mittelperson, einem Organ der schaffenden Thätigkeit Gottes. Geschöpf, wie wir wissen, ist und bleibt Christus, und darum entstanden, aber er ist das erste — nicht bloss der sittlichen Würde, auch der Natur nach. »Nicht immer war der Vater, nicht immer der Sohn: der Sohn war nicht, ehe er gezeugt wurde, sondern auch er wurde aus Nichts gemacht; es war einmal, da er nicht war.« So lautete ihre berühmte Formel. Dass er zeitlich entstanden, sagten sie nicht, da Zeit und Schöpfung nach ihrer Ansicht zusam-

men fielen; aber auch, dass er ewig sei, läugneten sie. Ihre Formel steht so zwischen beiden.

Auch diesen Begriff bekämpfte Athanasius. Er erkannte ihn in seiner inneren Haltungslosigkeit und wies nach, wie er sich in einem konsequenten Denken nicht vollziehen lasse, wie er in immer tiefere Widersprüche sich auflöse und sich selbst aufhebe. Betrachten wir diese Momente.

An die richtige Idee Gottes gehalten, meint Athanasius, ist diese Vorstellung — das ist das Erste — unvollziehbar. Wozu ein geschaffener Gehülfe Gottes? »Warum hat Gott, wenn alle Dinge geschaffen und aus Nichts entstanden sind und der Sohn selbst etwas Geschaffenes und Gemachtes und Eines aus den Dingen sein soll, welche einst nicht waren, Alles durch ihn allein gemacht, und warum ist ohne ihn Nichts gemacht worden?« Gott, will er sagen, hätte ja eben so gut alles unmittelbar selbst schaffen können; hat er den Sohn geschaffen, so lässt sich kein Grund denken, warum nicht auch alles Andere wie den Sohn. »Warum sind nicht alle Dinge von Gott allein durch denselben Befehl gemacht worden, durch welchen auch der Sohn entstand?« War Gott zu müde, zu schwach, zu unmächtig? »Aber Gott wird durch das Befehlen nicht müde und ist zum Erschaffen aller Dinge nicht zu schwach, so dass er allein nur den Sohn schaffen könnte, zu der Erschaffung der übrigen Dinge aber des Sohnes als eines Gehülfen bedürfte. Denn bei der Entstehung dessen, was er will, findet kein Aufschub statt, sondern er wollte nur und Alles war da, Niemand widersetzte sich seinem Willen. Wollten sie also sagen, Gott habe, weil er zur Hervorbringung der übrigen Dinge nicht Kraft hatte, den Sohn allein gemacht, so würde gegen sie die ganze Schöpfung ihre Stimme erheben, weil sie Unwürdiges von Gott aussagten.« Ein solcher Begriff, entwickelt unser Kirchenvater weiter, erniedrigt geradezu Gott, stellt ihn sogar unter den Gehülfen. »Denn was ist vorzüglicher? Das, was bedarf oder das, welches das Bedürfniss befriediget? Oder befriediget gegenseitig das Eine von Beiden das Bedürfniss des Anderen? Damit zeigt man nur noch mehr die Schwäche

dessen, welcher sich ein Werkzeug bereitet hat, von aussen her, gleich einem Zimmermann oder Schiffbauer, welcher ohne Beil und Säge nichts verfertigen kann.« Sollte aber der Grund der Erschaffung eines Gehülfen nicht in der Schwäche Gottes, sondern in seinem Stolze liegen? »Hat Gott etwa desswegen, weil er es unter seiner Würde fand, die andern Dinge zu schaffen, nur den Sohn allein geschaffen?« Aber auch dieses ist der Gottheit unwürdig. »Bei Gott gibt es keinen Hochmuth. Sorgt er für das Haar auf unserem Haupte, für den Sperling in der Luft, für das Gras auf dem Felde, so war es gewiss seiner nicht unwürdig, dieselben auch zu erschaffen. Wofür Gott Sorge trägt, dessen Schöpfer ist er auch durch sein Wort.« Ueberdem: »man darf die Schöpfung nicht trennen, so dass man sagen würde, dieses ist vom Vater, dieses vom Sohne; sondern es ist von Einem Gotte, der sich seines Wortes wie einer Hand bedient und Alles durch dasselbe macht.«

Auf Seite Gottes kann also kein Grund eines geschaffenen Mittlers der Schöpfung liegen. Liegt er auf Seite der Geschöpfe? Ja! erwiederten die Arianer. »Als Gott, lehrten sie, die gemachte Natur schaffen wollte, sah er, dass sie der lautern Hand des Vaters und der Erschaffung durch ihn nicht theilhaftig werden könne, daher schuf er zuerst allein nur einen Einzigen, und nannte ihn Sohn und Wort, damit, nachdem dieser Mittler geworden war, sodann Alles durch ihn gemacht werden konnte.« Die Schöpfung, meinten die Arianer, hätte die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ertragen können. Hören wir dagegen den Athanasius. »Wenn das Wort gemachter Natur ist, wie konnte, da die der andern Geschöpfe der Selbstbearbeitung durch Gott nicht empfänglich waren, das Wort allein von der ungemachten und höchst reinen Wesenheit Gottes gemacht werden? Denn es muss entweder, wenn das Wort derselben empfänglich war, auch die ganze Natur derselben empfänglich sein, oder wenn die ganze Natur nicht für dieselbe empfänglich ist, auch das Wort für dieselbe nicht empfänglich sein; denn auch dieses ist ja nach

den Arianern Eines von den gemachten Wesen.« So widerstreitet sich der Begriff einer geschaffenen Zwischengottheit, einer Mittelsperson, auch vom Standpunkte der Welt aus.

Er löst sich aber auch in sich selbst auf. Ein geschaffener Mittler nämlich hätte stets einen andern wieder zu seiner Voraussetzung. »Denn wenn, weil die gemachte Natur der unmittelbaren Einwirkung Gottes nicht empfänglich ist, ein Mittler nöthig war, so ist durchaus nothwendig, dass, da auch das Wort gemacht ist, auch zu seiner Erschaffung ein Mittler erfordert wurde. Findet man aber zwischen jenem Mittler und zwischen Gott wieder irgend einen Mittler, so wird wegen des Letzteren wieder ein anderer Mittler nothwendig sein, und man wird, wenn man so fortschreitet, auf einen grossen Haufen herbeiströmender Mittler stossen und es wird so die Schöpfung nicht mehr bestehen können, weil sie immer eines Mittlers bedarf und kein Mittler ohne einen andern entstehen kann, da sie alle gemachter Natur sind, welche der Bearbeitung durch Gott allein, wie die Arianer sagen, nicht theilhaftig sein kann.« Noch mehr: »ist der Sohn geschaffen aus Nichts, wie kann er das, was nicht ist, ins Dasein rufen? Wie kann das, was geworden ist, ein schöpferisches Prinzip sein? Entweder ist er ein Geschöpf, dann schafft er nicht, oder er schafft, dann ist er kein Geschöpf.« Eins von Beiden: »damit man nicht finde, dass er, da er die wirkende Ursache ist, unter den Dingen, welche gemacht werden, dasjenige mache, was er selbst geworden ist.« Erschafft er aber, obschon ein Geschöpf, doch selbst ein Geschöpf, so muss man dasselbe auch von allen Geschöpfen annehmen, dass auch sie erschaffen können. Wozu aber war dann das Wort nöthig?« Alle diese Einwendungen, sagt Athanasius, fallen weg, wenn das Verhältniss Gottes zum Sohn als ein immanentes, wesentliches, ewiges gedacht wird. »Erschafft und macht Gott durch das ewige Wort die Dinge, so ist es selbst nicht aus den gemachten, sondern vielmehr das Wort des schaffenden Gottes und ist im Vater und der Vater in ihm.«

Nirgends, wie man sieht, hat der arianische Begriff einen Haltpunkt. Hat er sich nach oben und unten, in seinem Verhältniss zu Gott und zur Welt und zu sich selbst als unhaltbar erwiesen, so erscheint er eben so unzureichend und haltlos, an dem Begriff des Erlösers gemessen, d. h. vom religiösen Standpunkte aus. Es ist nur eine scheinbare Dignität, die durch den Begriff des Mittlers dem Erlöser zukömmt, sie ist weit entfernt, eine spezifisch verschiedene, einzige, göttliche zu sein, wie sie das erlösungsbedürftige Bewusstsein verlangt: diess ist das weitere Moment, das Athanasius hervorhebt. Dass kein wesentlicher Vorzug in dem arianischen Mittlerbegriff liege, dass dieser vielmehr, konsequent aufgefasst und durchgeführt, die Natur des Erlösers in dieselbe Reihe mit uns herabziehe, hat er schon oben bewiesen. In der Priorität der Zeit liegt aber kein wesentlicher Vorzug. »Ist das Wort Gottes dasselbe, was wir sind und ist es von uns in Nichts verschieden als nur hinsichtlich der Zeit, so mag es uns gleich sein; und es wird bei dem Vater denselben Rang einnehmen, den auch wir; er werde dann weder eingeboren, noch allein Wort oder Weisheit des Vaters genannt, sondern er habe auch, wie wir alle, die wir ihm gleich sind, den nämlichen Namen. Oder ist es nicht billig, dass diejenigen, welche Eine Natur haben, auch einen gemeinschaftlichen Namen tragen, wenn sie auch dem Alter nach von einander verschieden sind? Ein Mensch ist Adam, ein Mensch ist Paulus, ein Mensch ist der, der so eben geboren wird, die Zeit ändert nichts an der Natur des Geschlechts. Adam allein wurde von Gott allein durch das Wort erschaffen, aber Niemand wird wohl desshalb sagen, Adam habe vor den übrigen Menschen etwas voraus oder sei von den Nachkommen verschieden, sofern er allein von Gott gemacht, wir aber in fortlaufender Abstammung aus ihm gezeugt und geboren werden. Ist also das Wort nur der Zeit nach von uns unterschieden, so müssen auch wir sein wie jenes.« So weit Athanasius. Kann man, meint er, noch von einem Vorzug reden, den ein solcher Mittler vor uns voraus hat, so liegt er nur in der Ehre,

nicht in der Natur. »Es werde also das Wort entweder von den gemachten Dingen ausgenommen, als Schöpfer dem Vater zurückgestellt und als natürlicher Sohn anerkannt; oder es werde, wenn er wirklich ein Geschöpf ist, zugestanden, dass er dieselben Verhältnisse habe, welche auch die anderen Geschöpfe unter einander haben.«

Die Dignität des scheinbaren Mittlers, entwickelt unser Kirchenvater weiter, ist nicht nur eine scheinbare; sie schlägt in seine tiefste Erniedrigung um. Sie stellt ihn in der That nicht über uns, sondern unter uns. »Ist der Sohn geschaffen worden, um uns zu schaffen, so folgt daraus, dass der Sohn vielmehr unsertwegen gemacht wurde, als wir seinetwegen. So muss er vielmehr uns danken und wir nicht ihm. Es ist wie mit dem Mann und dem Weib. Der Mann ist Gottes Bild und Ehre, das Weib aber die Ehre des Mannes; ebenso sind wir Gottes Ebenbild und zu dessen Ehre gemacht, der Sohn aber ist unser Ebenbild und zu unserer Ehre gemacht. Und zwar sind wir gemacht worden, auf dass wir seien, das Wort Gottes aber ist nach den Arianern nicht, damit es sei, sondern zu unserm Besten gemacht. Ist das Wort aber unsertwegen gemacht, so war es gewiss nicht früher als wir bei Gott. Denn Gott berathschlagte sich nicht, als er dasselbe in sich hatte, über unsere Erschaffung, sondern berathschlagte vielmehr, da er uns in sich hatte, über die Hervorbringung seines Wortes.« So nimmt nach Athanasius der Arianismus seinem Mittler alles selbständige Leben, macht ihn zu unserem Werkzeug und stellt damit die Sache auf den Kopf. —

Diesem Arianismus gegenüber fusst Athanasius vorerst auf dem Begriff der Erlösung und der vollkommenen Offenbarung und aus diesem heraus, wie man also sieht, aus der lebendigsten Mitte des Christenthums heraus, ergab sich ihm die Nothwendigkeit des Glaubens an Christum als den wahren Sohn Gottes. Ist nämlich der Sohn nicht gleichwesentlich mit Gott, so ist auch seine Offenbarung nicht göttlich, seine Erlösung nicht wahrhaft und vollkommen. Mit andern Worten: der

absolute Inhalt des christlichen Gottesbewusstseins geht völlig verloren, sobald das Verhältniss des Sohnes zum Vater nicht als ein Verhältniss wesentlicher Gleichheit gedacht wird. Diess weist Athanasius sofort an den verschiedenen Seiten des Erlösungswerkes nach.

Wäre der Sohn nicht Gott, wäre das Wort ein Geschöpf, so hätten wir an ihm kein absolutes Vorbild. »Die Natur der geschaffenen Wesen ist, wie bekannt, veränderlich; die Einen übertraten das Gesetz, die Andern verweigerten den Gehorsam; da also die Handlungsweise der Menschen nicht beständig ist, sondern oft geschieht, dass der, welcher jetzt gut ist, nachher sich verändert und ein Anderer wird, so dass der, welcher vor Kurzem noch gerecht war, nach kurzer Zeit ungerecht erfunden wird; desswegen war uns wieder ein Unveränderlicher nothwendig, damit die Menschen die unveränderliche Gerechtigkeit des Wortes zum Muster und zum Vorbild der Tugend hätten. Dieser Gedanke hat aber für diejenigen, welche richtig denken, auch einen vernünftigen Grund. Weil nämlich der erste Mensch Adam sich geändert hatte und der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen war, desswegen musste der zweite Adam unveränderlich sein, damit, wenn die Schlange abermals nachstellte, ihr Betrug entkräftet und wegen der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Herrn die Schlange in ihren Versuchen gegen Alle geschwächt würde.« Ferner: »wäre das Wort ein Geschöpf, so würde die Herrschaft des Teufels nicht vollkommen gebrochen sein, es wäre der Mensch nicht von der Sünde und ihrem Fluche, nicht vom Tode und dessen Furcht befreit, nicht wahrhaft mit Gott vereint und unsterblich geworden. »Wäre der Sohn ein Geschöpf, so bliebe der Mensch nichts desto weniger sterblich, weil er mit Gott nicht verbunden wäre. Denn kein Geschöpf kann die Geschöpfe mit Gott vereinigen, weil jeder Mensch selbst eines Mittlers bedarf. Eben so wenig kann ein Theil der Schöpfung das Heil der Schöpfung sein, weil auch er selbst des Heils bedarf.

Darum sandte Gott seinen eigenen Sohn, welcher das geschaffene Fleisch annahm und dadurch Menschensohn wurde, auf dass, da Alle des Todes schuldig waren, er, als von Allen verschieden, den eigenen Leib für Alle dem Tode hingebe, und dann, weil Alle durch ihn sterben würden, sowohl der gegen uns erlassene Ausspruch erfüllt würde, als auch Alle endlich von der Sünde und dem Fluche, als der Folge derselben, durch ihn befreit würden und nach der Auferstehung von den Todten mit der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit bekleidet, in Wahrheit ewig fortdauern möchten. Denn nachdem das Wort das Fleisch angezogen hatte, wurde der Biss der Schlange ganz von demselben getilgt und jedes Uebel, welches aus den fleischlichen Gelüsten entstand, wurde abgeschnitten und der Tod, der Gefährte der Sünde, zugleich vernichtet und der Mensch mit Gott vereint. . . Dieses Leben hätte Christus nicht geben können, wenn er selbst ein Mensch des Todes gewesen wäre: denn, der Andern das Leben gibt, durfte nicht selbst von dem Tode überwältigt werden; das aber wäre geschehen, wenn Christus ein blosser Mensch gewesen. Eben so wenig hätte, mit einem Geschöpfe verbunden, der Mensch vergöttlicht werden können, wenn nicht der Sohn der wahre Gott wäre, noch hätte es der Mensch gewagt, vor den Vater zu treten, wenn nicht derjenige, welcher den Leib anzog, das natürliche und wahre Wort desselben wäre. . . Auch hätten wir den Geist nicht empfangen mögen: denn den Geist mit Macht geben, ist nicht die Sache eines Geschöpfes und gemachten Dinges, sondern ein Geschenk Gottes. Denn die Geschöpfe werden von dem heiligen Geiste geheiliget, der Sohn aber wird von dem Geiste nicht geheiliget, sondern gibt ihn vielmehr selbst Allen.«

Wäre der Sohn ein Geschöpf, so wäre ferner weder volkommene Offenbarung noch wahrhafte Erkenntniss Gottes. »Denn, wenn es möglich ist, dass er, als Geschöpf, den Vater kenne, so muss dieser auch von Allen, der Fähigkeit eines Jeden gemäss, erkannt werden, denn alle Dinge sind gemacht, wie er selbst. Ist es

aber den gemachten Dingen unmöglich, den Vater entweder zu sehen oder zu kennen, und ist vielmehr seine Anschauung und Kenntniss über Alle weit erhaben, so darf das Wort kein Geschöpf sein, oder seine Offenbarung ist nicht vollkommen. Oder wie könnte er allein ihn kennen, wenn er nicht allein ihm eigen wäre? Wie aber wäre er ihm eigen, wenn er ein Geschöpf und nicht der wirkliche Sohn aus ihm wäre?«

Wäre Christus nicht Gott, so wäre die Erlösung, wenn auch eine, so doch nur eine ganz unvollständige: »es wäre, wenn auch die Gebrechen eine Zeit lang aufgehört hätten, doch wieder im Menschen die Sünde und die Vergänglichkeit geblieben, wie diess bei den früheren Menschen der Fall war.« Es wäre, wenn Christus nicht der ewige Sohn Gottes wäre, unser Heil nicht von Ewigkeit in ihm, noch für Ewigkeit begründet. »Wohl ist die Gnade, die uns von dem Heiland zu Theil wurde, erst vor Kurzem erschienen mit seiner Ankunft; sie wurde aber bereitet, schon ehe wir geboren wurden, oder vielmehr schon vor Gründung der Welt, und die Ursache davon ist heilsam und wunderbar. Denn es hätte sich für Gott nicht geziemt, später unsertwegen sich zu berathen, damit es nicht scheine, als wüsste er unsere Angelegenheiten nicht. Demnach hat der Gott aller Dinge, da er uns durch sein eigenes Werk schuf und unsere Verhältnisse mehr als wir kannte, und da er vorhersah, dass wir, nachdem wir gut geschaffen waren, nochmals das Gesetz übertreten und aus dem Paradiese werden verstossen werden, er, der Menschenfreund und Gütige, in seinem eigenen Worte, durch das er uns geschaffen hatte, die Oekonomie unseres Heils vorbereitet, damit wir, und sollten wir auch von der Schlange verführt fallen, nicht gänzlich todt blieben, sondern im Worte die uns bereitete Erlösung und Rettung hätten, wenn er, der Erstgeborne der Schöpfung, der Erstgeborne unter den Brüdern werden und er, der Erstling der Todten, wieder auferstehen würde. Wie hätte er uns nun erwählt, ehe wir waren, wenn wir nicht, wie er selbst sagt, in ihm vorherbestimmt waren? Wie konnte er uns

aber überhaupt, ehe die Menschen geschaffen waren, zur Annahme an Kindesstatt vorherbestimmen, wenn nicht der Sohn von Ewigkeit her war, der unserthalben die Heilsanstalt übernahm? Wie also oder in wem ist das Reich, ehe wir waren, bereitet worden, wenn nicht in dem Herrn, der von Ewigkeit her war? Oder wie könnte die Erlösung für ewig sein, wenn der Erlöser nicht ewig Sohn Gottes wäre? Wie könnten wir, von dem zeitlichen Tod auferweckt, ewig leben, was wir ja als irdische Menschen nicht konnten, wenn nicht von Ewigkeit her die Hoffnung des Heils für uns bereitet gewesen wäre? So werden wir nicht ein vergängliches Leben haben, sondern nachher ewig in Christo leben können, weil vor allen jenen Dingen unser Leben in Jesu Christo gegründet und bereitet worden ist. In keinem Andern durfte also unser Heil gegründet werden, als in dem Herrn, der von Ewigkeit her ist, durch welchen auch die Zeiten gemacht sind; und durch keine Kreatur konnte die Erlösung geschehen, da sowohl Engel gesündigt, als auch Menschen den Gehorsam versagt hatten.« Das Resultat ist also dieses: »Gott war nöthig, Gott aber ist das Wort, um diejenigen zu erlösen, welche unter dem Fluche standen. Und wie wir durch ihn geschaffen wurden, so sollte auch in ihm die Erlösung Aller von der Sünde geschehen, auf dass Alles von ihm beherrscht würde. Denn die Erlösung durfte durch keinen Andern geschehen als durch denjenigen, welcher von Natur Herr war, damit wir nicht zwar durch den Sohn erschaffen wurden, aber einen andern Herrn nennen. Wer aber diess thut, verfällt in den Unsinn der Arianer und Heiden und dient mehr den Geschöpfen als Gott, dem Schöpfer aller Dinge. Ferne also sei, einen Menschen zum Herrn zu haben, sonst würden wir Menschenverehrer.«

Man sieht, wie Athanasius aus dem unmittelbarsten Bedürfniss heraus, aus dem tiefsten praktisch-religiösen Interesse an Christi wesentlich göttlicher Würde festhält. Mit dieser stand oder fiel sein ganzes christliches Bewusstsein. Christum in den Bereich der Geschöpfe

ziehen, »das Wort vom Vater trennen«, hiess ihm »die Menschheit der Gnade berauben.«

Man begreift nun, warum er streiten musste gegen eine Richtung, die den Sohn in die Reihe der Geschöpfe stellte. »Sie sollen nur die durch den Sohn verliehene Gnade betrachten und sie werden finden, dass er von allen gemachten Dingen verschieden, dass er der wirkliche Sohn des Vaters war.« Man begreift ferner, warum auch eine Ansicht, die den Sohn über den Kreis der gewöhnlichen Menschen hinausstellen, ihm die Würde eines Gottgesandten, Propheten, oder wie man eine solche Stellung nennen mag, geben wollten, ein für allemal ihm nicht genügen konnte. Seine Ansicht war: »um wie viel das Wort durch seine Natur von denjenigen verschieden ist, welche es zuvor gesandt hatten, um so viel und auch um noch mehr ist die von demselben und durch dasselbe gewordene Gnade grösser und erhabener als der Dienst der Engel. Denn den Dienern kam es zu, nur die Früchte zu fordern, dem Sohne und Herrn aber, die Schulden nachzulassen und den Weinstock zu versetzen . . Das Gesetz wurde von den Engeln kund gemacht, machte aber Niemand vollkommen, weil es der Ankunft des Wortes bedurfte. Die Ankunft des Wortes aber hat das Werk des Vaters vollendet. Damals herrschte von Adam bis auf Christus der Tod; die Gegenwart des Wortes aber zerstörte den Tod. Damals wurde das Gesetz verkündet nur von Dan bis Bersaba und nur in Judäa war Gott bekannt, jetzt aber ist das Wort in Alle Welt ausgegangen und die ganze Erde mit der Erkenntniss Gottes erfüllt. Anders, erhabener als alles Frühere ist das Opfer, welches durch ihn entrichtet wird, erhabener die Hoffnung, welche auf ihn gesetzt wird und erhabener sind die durch ihn gemachten Verheissungen, welche nicht als grosse mit kleinen verglichen werden dürfen, sondern als solche, die an Natur von andern verschieden sind; darum ist auch der, welcher sie verwaltet, erhabener als die gemachten Dinge.«

Von dem Begriff der Erlösung ist, wie wir sahen, Athanasius ausgegangen, und von diesem ist er zu dem Begriff

Christi als des ewigen, eingebornen Sohnes Gottes gekommen. Diess ist aber nur die Eine Seite seiner Beweisführungen; ihr parallel läuft eine andere, die ausgeht vom Begriffe des Wesens der Gottheit. Was jene vom religiösen Standpunkt aus verlangte, sucht diese vom spekulativen zu begründen; jene ging von unten aus, vom menschlichen Bedürfniss; diese geht von oben aus, vom Wesen Gottes. Diese ist die Ermöglichung jener, jene die Verwirklichung dieser.

Also aus dem Begriff des Wesens der Gottheit sucht Athanasius spekulativ die orthodoxe Lehre zu entwickeln. Vorerst aus dem Begriff Gottes als des Vaters. In diesem Begriffe liegt nämlich eine absolute Action Gottes aus sich selbst auf sich selbst: ein absolutes, immanentes Verhältniss Gottes zu sich selbst. Solche ewige, lebendige Beziehung Gottes zu sich selbst gehört zum Wesen Gottes: insofern heisst Gott Vater. Es bezeichnet die heilige Schrift dieses Verhältniss Gottes mit dem Worte: Zeugung.

Die Zeugung ist aber keine Action des Willens, sondern der Natur, und es ist daher diess innere, ewige Verhältniss Gottes zu sich selbst zugleich und unmittelbar mit dem Begriff Gottes gesetzt; es gehört (gleichsam) zur Natur Gottes. Was aber wesentlich zur Natur Gottes gehört, kann nicht auch nicht sein.

Die Arianer verstanden diess nicht, machten allerhand Einwendungen und trugen die Kategorien von Freiheit und Nothwendigkeit auf diess Verhältniss Gottes über. Ist, sagten sie, diess Verhältniss ein nothwendiges, so ist also der Sohn ohne den Willen des Vaters. Hören wir Athanasius. Ueber diesen Gegensätzen, erklärt er sich, steht die Natur, vor allem die absolute Natur Gottes. »Wie dem Willen das Erzwungene entgegengesetzt ist, ebenso ist das Natürliche erhabener und früher als das Berathschlagen. Ein Haus baut man in Folge einer Willensberathung, einen Sohn aber zeugt man vermöge der Natur. Was mit Willensberathung geschieht, hat einen Anfang und hat sein Entstehen anderswo her, als aus dem, der es macht; der Sohn aber ist die eigene Zeugung des Vaters und ist nicht anderswo

her, als von ihm selbst. Eben so gut könnte man fragen: ist Gott das, dass er gut und barmherzig ist, durch den Willen, oder nicht durch den Willen? Ist er es mit seinem Willen eigen, so hat er erst angefangen, gut zu sein und es ist daher möglich, dass er nicht gut ist. Denn das Berathschlagen und Wählen neigt sich auf beide Seiten hin und ist dieses Gebrechen der vernünftigen Natur eigen. Ist aber wegen der hieraus entstehenden Ungereimtheit Gott nicht durch den Willen gut, so sollen sie hören, was sie selbst gesagt haben. Er ist also durch Zwang und wider seinen Willen gut. Wer hat ihm nun den Zwang aufgelegt? Ist aber diess ungereimt, so ist der Sohn eben so und mit noch weit mehr Recht von Natur und nicht durch den Willen Vater des Sohnes.«

Wir verstehen. Athanasius will alles Willkührliche, alles Zufällige, alles von aussen her in dem Wesen Gottes Gesetzte entfernen. Der Begriff der Zeugung, des Vaterseins, ist der eigenste, immanente Begriff Gottes. »Die Frömmigkeit mag sagen, dass Gott den Sohn wolle«, der Ausdruck ist aber dem Begriffe inadäquat.

Das Objekt der absoluten Beziehung Gottes als des Vaters, d. h. der Zeugung, ist der Sohn. Nur der Begriff »Sohn« entspricht dem Begriff »des Vaters«, nur der Sohn kann Objekt der Action des Vaters sein. — Der Sohn als solcher ist also gleichwesentlich mit dem Vater und gleichewig mit ihm. Es ist eine und dieselbe Gottheit beider, eine Identität der Gottheit, eine Einheit des Wesens. »Die Eigenschaften des Vaters sind auch Eigenschaften des Sohnes, Ein Wesen, Ein Wille, Ein Sinn.« — Wir kennen den Begriff der Zeugung, wir kennen ihn in der ganzen Weite seines Unterschieds von dem Begriffe des Schaffens. Das Schaffen ist von aussen her, ist geworden; das Zeugen ist aus dem eigenen Wesen, ist ihm immanent. Darum ist der Sohn von Ewigkeit. »Denn Gott ist, weil er immer ist, auch immer der Vater des Sohnes. So wie der Abglanz nicht von der Sonne zu trennen ist, mit ihr ist und in ihr, so ist der Sohn mit dem Vater; oder wer vermag den Glanz

von der Sonne zu trennen oder die Quelle einmal ohne quellendes Wasser sich zu denken?«

Diess ist das Moment der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater; der Sohn ist aber auch Sohn, d. h. für sich, hat eigenes Bewusstsein, Substanz, Totalität; ist keine Form nur oder Modalität des Vaters. »Was aus einem Anderen ist, ist ein Anderes, und ein Anderes das, aus welchem es ist.« Als solcher, in seinem für sich sein, ist der Sohn der persönliche, ewige Logos Gottes. »Dass es einen Logos Gottes gebe, geben müsse, läugnet Niemand.« Ist aber ein Logos Gottes, so ist dieser in der absoluten Gottheit absolut zu denken, d. h. als absolute Einzigkeit und Persönlichkeit. »Die Annahme, dass Gott sich nur Eines Wortes bediene, wie es auch in Wahrheit ist, zeigt sowohl die Macht Gottes an als auch die Vollkommenheit des von ihm ausgegangenen Wortes, welches die Fülle seiner Gottheit ist und in dem die Schätze aller Kenntniss verborgen sind . . Viele und verschiedene Menschenworte gehen zwar täglich vorüber, weil die ersten nicht bleiben, sondern verschwinden. Das kommt daher, weil ihre Väter als Menschen vergängliche Alter haben und auf einander folgende Gedanken, und weil sie, was sie denken und überlegen, dieses auch sagen, so dass sie viele Worte haben und dass nach den vielen durchaus keines derselben mehr übrig ist. Denn hat der Sprechende zu reden aufgehört, so ist auch das Wort plötzlich dahin. Das Wort Gottes aber ist Eines und dasselbe und bleibet in Ewigkeit und ändert sich nicht, nicht das Erste oder das Zweite nach einem andern, sondern immer dasselbe. Denn es muss, da Gott Einer ist, auch sein Ebenbild Eines und seine Weisheit Eine sein.« Dieser Eine, absolute Logos ist eben nun Sohn Gottes. »Sagst du Sohn, so bezeichnest du das, was von Natur aus dem Vater stammt, Logos, Wort, so das, was aus ihm ist und von ihm nicht getrennt werden kann, Kraft, so das, was der Wesenheit eigen ist.« Das sind, will Athanasius sagen, Grössen, die sich decken. Wäre der Sohn nicht wesenhafter Logos, so

wäre er nicht wahrhafter Sohn, und wäre der Logos nicht wahrer Sohn, so wäre er nicht wesenhafter Logos.

So steht und fällt mit dem Begriff des Vaters der Sohn und mit dem Begriff des Sohnes der Vater, ja die ganze Dreieinigkeit. »Ist das Wort nicht von Ewigkeit her bei dem Vater, so ist die Dreieinigkeit nicht ewig, sondern es war Anfangs nur eine Monas, durch Hinzufügung entstand aber in der Folge eine Dreiheit und im Verlaufe der Zeit erwuchs und gestaltete sich die Erkenntniss der Theologie.« Ferner: »wenn der Sohn nicht das eigene Erzeugniss des Wesens des Vaters, sondern aus Nichts gemacht worden ist, so besteht auch die Dreieinigkeit aus Nichts und es war einmal keine Trias, sondern eine Monas, und die Trias war das einemal unvollkommen, das anderemal vollkommen; unvollkommen, ehe der Sohn ward, vollkommen, als er ward; und dann wird das Geschöpf mit dem Schöpfer zusammengezählt und der, welcher einst nicht war, wird mit dem, welcher immer war, zugleich als Gott anerkannt und verehrt, und, was noch ärger ist, man erhält so eine in sich selbst unähnliche Trias, die aus fremden und verschiedenartigen Namen und Substanzen besteht, womit nichts anderes gesagt ist, als dass die Trias etwas erst Gewordenes sei. Was für eine Religion ist diess aber, welche nicht einmal sich selbst gleich bleibt, die erst im Verlauf der Zeit sich vollendet und bald so, bald wieder anders ist? Eben so gut kann noch Etwas hinzukommen, und so ins Unendliche, wie sie erst durch Zusätze sich gebildet hat; eben so gut kann sie auch sich wieder vermindern, denn was erst hinzugekommen ist, kann auch wieder hinwegkommen. Ist nun aber in der Trias die Theologie vollkommen und ist diess das Rechte und Wahre, so muss es immer so gewesen sein.«

Nicht bloss die Dreieinigkeit, auch die Welt selbst steht und fällt mit dem Begriffe des Sohnes. Mit andern Worten: alle Schöpfungsthätigkeit Gottes ist begründet und vermittelt durch die zeugende Natur Gottes und alle Offenbarung nach aussen durch die innere Oekonomie. »Wenn der Sohn nicht Sohn ist, so nenne man ihn etwas Gemach-

tes und nenne ihn nicht mehr Wort, noch Weisheit; man nenne aber auch Gott dann nicht mehr Vater, sondern nur Schöpfer und Werkmeister der von ihm gemachten Dinge. Und die Schöpfung sei das Ebenbild und die Gestalt seines wirkenden Willens, er selbst aber sei ohne zeugende Natur, so dass es kein Wort, keine Weisheit und kein Ebenbild seines eigenen Wesens gibt. Gibt es nun aber keinen Sohn, mit welchem Rechte saget ihr dann, dass Gott Schöpfer sei, da ja Alles, was gemacht wird, durch das Wort und die Weisheit gemacht ist und ohne dasselbe nichts gemacht werden kann, er aber nach eurer Meinung nichts hat, worin und wodurch er alles macht. Denn ist die göttliche Natur selbst, wie sie glauben, nicht fruchtbar, wie schämen sie sich denn nicht, zu sagen, dass es eine schöpferische Kraft gebe. Wie kommt es, dass sie sich nicht schämen, nach der Aufhebung dessen, was aus der Natur ist, demjenigen, was von dem Willen herrührt, den Vorrang einzuräumen? Wenn Gott die Dinge, die ausserhalb sind und früher nicht waren, hervorbringt, so ist er gewiss viel früher Vater der Zeugung aus seiner eigenen Natur gewesen. Denn, wenn sie Gott hinsichtlich der Dinge, die nicht waren, einen Willen zuschreiben, warum erkennen sie das, was über den Willen erhaben ist, in Gott nicht an? Erhaben aber über den Willen ist dieses, dass er von Natur der Vater des eigenen Wortes ist. Wenn nun aber das Frühere nicht da war, wie konnte das Spätere werden? Früher ist das Wort, später die Schöpfung.« Diese Stelle ist klassisch. Aller schöpferischen Thätigkeit Gottes nach aussen, will Athanasius sagen, geht die Action Gottes nach innen voran, ist Grund und Fundament jener, und Alles, was ist und besteht, besteht und ist durch das wahrhaftige Wort Gottes. Wer dieses aufhebt, hebt auch jenes auf. Ueberdem, dieses in Gott aufheben, d. h. keinen ewigen Sohn statuiren, heisst: dem wahrhaften Gott seine Natur, seine Wesenhaftigkeit nehmen; und ihn aufgehen lassen in der Natur der Dinge, heisst: dem Wesen Gottes den Willen voransetzen, was sich selbst aufhebt. — Es liegen hier grosse Wahrheiten. Durch den Begriff des Sohnes wird nämlich

eben so sehr das Verhältniss Gottes zur Welt auf lebendige Weise vermittelt, d. h. aller abstrakte, todte Deismus aufgehoben, als durch eben diesen Begriff des Sohnes, oder, was dasselbe sagen will, durch den Begriff der Zeugung als einer wesentlichen, immanenten Eigenschaft des Wesens Gottes in seinem Unterschied von dem Begriff des Schaffens als einer Willensbestimmung Gottes, alles Auseinanderhalten Gottes und der Welt allein ermöglicht, d. h. aller Pantheismus allein abgewiesen wird.

Nach allen Seiten steht also der Begriff der Homousie fest. Aber die Worte? die Bezeichnungen? Warum, so sprachen schon damals die Arianer, haben die zu Nizäa Versammelten Ausdrücke gebraucht, wie: »aus der Wesenheit? gleichen Wesens?« Ausdrücke, die nicht in der heiligen Schrift stehen? — Hören wir unsern Kirchenvater. Es geschah diess, sagt er, nur im Gegensatze gegen die Arianer. »Die Väter wollten der Lehre des Arius, dass der Sohn aus Nichts sei, nur die Bestimmung entgegensetzen, dass er aus Gott sei; da aber die Eusebianer diese Bestimmung dahin deuteten, dass diess eine gemeinsame und gleiche Eigenschaft des Sohnes und der Geschöpfe sei, so wollte man diesen gegenüber ausdrücken, dass der Sohn allein aus dem Vater sei und darum schrieb die Synode: aus der Wesenheit des Vaters, denn dieses kommt keinem der Geschöpfe zu.« Die Worte sind daher nur »der grösseren Deutlichkeit halber« gewählt. Ebenso schrieb die Synode: »gleichen Wesens«, um anzuzeigen, der Sohn sei nicht nur Gott ähnlich, wie die andern Menschen, sondern der Aehnlichkeit nach aus dem Vater, und die Aehnlichkeit und Unveränderlichkeit des Sohnes sei durchaus eine andere als jene Nachahmung, welche die Menschen durch die Beobachtung der Gebote auf dem Wege der Tugend sich aneignen.« Der Ausdruck bezeichnet daher nichts anderes als »das Wahre und Ewige des Wesens«, aus dem das Wort ist.

Also nur, um den Gegensatz gegen den Arianismus auszudrücken, hat die nizänische Synode und mit ihr Athanasius zu dieser Formel gegriffen, und eben in dieser Hin-

sicht findet sie Athanasius vollkommen gerechtfertigt. Und er hat hierin Recht. In der That erfordert auch jedes Symbol haarscharfe Begriffsbestimmung, weil eben als Symbol. Denn ein Symbol ist nichts anderes, als charakteristischer Ausdruck des eigenen Bekenntnisses im Gegensatze zu anderen ihm gegenüberstehenden. *An und für sich* erkennt Athanasius, dass die Worte unzureichend seien für den unendlichen Begriff; er stellt darum die Forderung auf, sie rein geistig zu fassen: »ausgeschlossen sei jeder körperliche Gedanke, erheben wollen wir uns vielmehr über jede sinnliche Vorstellung; in reiner Erkenntniss und mit dem Geiste allein wollen wir die Aechtheit des Verhältnisses des Sohnes zum Vater, die *Einzigkeit*, mit welcher das Wort Gott angehört, auffassen . . Wenn in der heiligen Schrift dieselben Ausdrücke bisweilen Gott und Menschen beigelegt werden, so wollen wir nach der Natur der angedeuteten Gegenstände das Geschriebene beurtheilen und den Sinn nicht verwischen, so dass man das auf Gott Bezügliche nicht auf menschliche Weise versteht und umgekehrt. Das hiesse: Wasser mit Feuer vermischen und fremdes Feuer zum göttlichen Feuer auf den Altar legen.« So mit dem Worte »Zeugung«; so mit den Ausdrücken: »aus dem Wesen, gleichen Wesens«; »wenn wir diese Ausdrücke hören, wollen wir nicht den menschlichen Sinnen folgen, nicht Theilungen und Trennungen der Gottheit uns vorstellen, wir wollen vielmehr, weil wir über unkörperliche Dinge nachdenken, die Einheit der Natur und die Identität des Lichtes nicht trennen.« Freilich sagt er an einer andern Stelle, »auch diese Beispiele sind nur — Beispiele. Die heilige Schrift hat uns darum solche Beispiele und solche Bilder dargelegt, damit, weil die menschliche Natur Gott nicht zu erfassen vermag, wir wenigstens aus diesen theilweis und dunkel nach unsern Kräften ihn erkennen möchten.«

Athanasius geht noch weiter; er erkennt an, dass es besser gewesen wäre, Ausdrücke nicht einzuführen, die sich nicht in den Schriften finden. »Ja, man hätte es sollen, so würde auch ich sagen, denn die aus den Schriften entnommenen Beweise der Wahrheit sind weit treffender

als jene, welche anderswoher genommen werden. Es ist aber nur die Verkehrtheit und Verschlagenheit der Arianer, welche die Bischöfe bewogen, die Worte, durch welche die Gottlosigkeit jener Männer gestürzt werden sollte, deutlicher auseinander zu setzen.« So entschuldigt Athanasius; zwar nicht den Gegnern gegenüber, denn ihnen schreibt er alles Recht zu solchen Klagen ab. Fürs Erste, da sie eben Ursache und Schuld seien an diesen Bestimmungen; fürs Zweite, da sie sich selbst solcher Ausdrücke bedienen, welche in den heiligen Schriften nicht vorkommen. Er entschuldigt endlich damit, dass, wenn auch die Worte in der heiligen Schrift fehlen, doch »ihr Sinn der heiligen Schrift entnommen« und »in sich selbst klar und ächt sei.« Z. B. Wesenheit Gottes, obschon man nicht begreifen könne, was sie eigentlich sei, »ist doch Gott und der Name Gott ist nicht verschieden von der Wesenheit dessen, welcher er ist.« Es ist dasselbe, nur prägnanter ausgedrückt. So: gleichen Wesens. »Es bezeichnet nichts anderes als das Wahre und Ewige des Wesens, aus dem das Wort ist.«

Athanasius, alles zusammenfassend, sagt dann, und es ist treffend: man müsse den Sinn der nizänischen Worte beherzigen. »Wollen sie die Worte, weil sie fremd sind, nicht gelten lassen, so sollen sie den Sinn beherzigen, in dem sie gemeint sind, indem sie verdammen, was die Worte der Synode verdammen und dann, wenn sie können, die Ausdrücke tadeln. Ich weiss aber wohl, dass sie, wenn sie den Sinn der Synode erwägen, auch gewiss die Worte, welche diesen Sinn bezeichnen, annehmen werden. Wollen sie aber diesen tadeln, so leuchtet von selbst ein, dass sie ohne Grund über jene sprechen. Denn, wer nicht wie Arius denkt, denkt und erkennt nothwendig, was die Synode denkt und erkennt.«

Diess ist das Resultat. Diess war auch der Grund, warum er so streng an der nizänischen Formel hielt. In ihr fand er ein für allemal den angemessensten menschlichen Ausdruck für das Verhältniss des Sohnes zum Vater im Gegensatz zu den Häresieen. Er sah keinen Grund, sie

zu ändern, wohl aber hielt er es für gefährlich, allezeit an Glaubensbestimmungen zu ändern, zu markten, zu feilschen; er hielt es auch für unwürdig. Darum betrachtete er »Neuerungen« mit verdächtigen Augen. »Hätten sie den rechten Glauben, so würden sie sich mit dem Glauben begnügen, der zu Nizäa erörtert wurde.«

Noch Eins müssen wir bemerken. An die Frage, deren Entwickelung wir bis jetzt verfolgt haben, hat sich Athanasius nur gemacht im Gegensatz gegen den Arianismus; nicht, wie man auch schon sagte, aus eitlem Fürwitz. Er fühlte wohl das Geheimnissvolle dieser metaphysischen Seite Christi, das Unzulängliche aller menschlichen Ausdrucksweise. Es ergreift ihn zuweilen eine gewisse Scheu. »O der Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniss Gottes!« ruft er einmal mit Paulus aus. »Je mehr ich schreiben wollte, bekennt er ein andermal (in seinem Briefe an die Einsiedler) und je mehr ich mir selbst Zwang anthat, die Gottheit des Wortes zu begreifen, desto weiter wich die Erkenntniss von mir und ich fühlte, dass ich in demselben Grade von ihr entfernt war, in welchem ich sie erfasst zu haben glaubte. Denn nicht einmal dasjenige, was ich zu verstehen wähnte, vermochte ich niederzuschreiben, sondern auch das, was ich schrieb, war weniger als der wenn auch kleine Schatten der Wahrheit in meinem Geiste.« Er habe sich, fährt er fort, Gewalt anthun müssen. »Uebrigens — und diess lässt einen Blick werfen in sein Gemüth — wenn auch die Erkenntniss der Wahrheit, wie sie ist, jetzt wegen der Schwäche des Fleisches ferne von uns ist, so kann doch, wie der Prediger sagt, die Thorheit der Gottlosen erkannt werden und wer sie erkannt hat, kann sagen, dass sie bitterer sei als der Tod . . Wenn wir auch nicht begreifen können, was ein Gott ist, so können wir doch sagen, was er nicht ist und dass man in ihm nichts denken darf von dem Geschaffenen.« Und ausdrücklich fügt er noch bei, sie sollten seine Schrift aufnehmen, »nicht als wenn sie eine vollkommene Exposition der Gottheit des Wortes enthielte,

sondern bloss als eine Widerlegung der Gottlosigkeit der Feinde Christi.« — Diess ist, meinen wir, deutlich genug. —

Wir haben nun den Standpunkt kennen lernen, auf dem Athanasius stand im Kampfe für die göttliche Würde des Sohnes. Auf demselben Standpunkte steht er, wenn er die Göttlichkeit des heiligen Geistes rechtfertigt. In der That, es ist die Eine Idee, die Eine Grundanschauung des Christenthums, hier wie dort. Was für den Sohn gilt, gilt, nur konsequent übergetragen, für den heiligen Geist. — Zur Vervollständigung des Bildes des Athanasius, so wie seiner geistigen Kämpfe, schliessen wir auch diese Seite noch an.

Das nizänische Symbol hatte sich in Ansehung des heiligen Geistes mit dem einfachen Zusatze begnügt, dass man auch an den heiligen Geist glauben müsse. In den Subordinations-Systemen aber steht der heilige Geist als das dritte Glied dieses abstufenden Verhältnisses. — Athanasius, wie er am entschiedensten die Homousie des Sohnes ans Licht gestellt, war nun auch der Erste, die Göttlichkeit des heiligen Geistes entschieden auszusprechen und zu verfechten.

Es war in jenen drangsalvollen Zeiten, während seines Aufenthalts in der Wüste, als er von Serapion, einem ägyptischen Bischofe, vernahm, dass zwei Mönche die Sekte der Arianer wegen ihrer Lästerung des Sohnes Gottes verliessen, dagegen verkehrte Ansichten vom heiligen Geiste hatten und behaupteten, derselbe sei nicht bloss ein Geschöpf, sondern »er sei sogar Einer aus den dienstbaren Geistern und nur um eine Stufe von den Engeln verschieden.« Es waren Semiarianer, welche diesen Satz aufstellten. Athanasius durchschaute alsbald ihre Inkonsequenz oder vielmehr die Konsequenz des Arianismus. »Denn da sie einmal das Wort Gottes läugnen, so bringen sie natürlicher Weise dieselben Schmähungen auch gegen seinen Geist vor«; die Inkonsequenz aber derer, »welche wegen der Einheit des Wortes mit dem Vater nicht zugeben, dass der Sohn selbst Eines aus den Geschöpfen sei, dagegen den heiligen Geist, welcher dieselbe Einheit mit

dem Sohne hat, die dieser mit dem Vater, ein Geschöpf nennen.« Er rechtfertigt sofort die Göttlichkeit des heiligen Geistes sowohl aus seinem Wesen, als aus seiner Wirksamkeit.

Aus seinem Wesen: der heilige Geist ist der Geist des Sohnes — »in ihm ist der Sohn und er ist in dem Sohne« — und Eins mit dem Sohne wie der Sohn mit dem Vater und insofern selbst auch Eins mit dem Vater; »wenn der Vater genannt wird, so ist auch sein Wort und im Sohn der Geist bei ihm. Und wird der Sohn genannt, so ist in dem Sohne der Vater und der heilige Geist ist nicht ausserhalb des Wortes . . Wo das Licht ist, dort ist auch der Glanz, und wo der Glanz ist, dort ist auch die Wirkung desselben und die Glanz verbreitende Gnade.« Der Geist des Sohnes und des Vaters ist also der heilige Geist und kein Geschöpf. »Wie Niemand weiss, was im Menschen ist, als der Geist des Menschen, welcher in ihm ist, eben so weiss Niemand, was in Gott ist, als der Geist Gottes. Sollte es nun aber nicht Gotteslästerung sein, den Geist, der in Gott ist und die Tiefen Gottes erforscht, ein Geschöpf zu nennen?« Vater, Sohn und Geist sind Eins, »eine Dreieinigkeit, untheilbar und sich selbst gleich«; Ein Gott, »der da ist über Alles, durch Alles und in Allem; über Alles als Vater, Anfang und Quelle, durch Alles als Wort, in Allem endlich, im heiligen Geiste. Diese Dreieinigkeit ist aber nicht (sabellianisch) dem blossen Namen nach, sondern in der Wahrheit und Wirklichkeit. Denn wie der Vater wahrhaft ist und wirklich, so ist auch sein Wort wahrhaft und Gott über Alles und so auch der heilige Geist. Diess ist der Glaube der Kirche und diesen Grundstein hat der Herr in die Kirche gelegt, indem er sprach: gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.« An diesem hält der Gläubige; an diesem genügt ihm, wenn auch »weiter zu dringen die Cherubim mit ihren Flügeln den Blick hemmen; denn der Herr hat nicht gesagt, wie er ist, sondern bloss, dass er ist.«

Wer wird nun »den Sohn vom Vater oder den Geist

vom Sohne und vom Vater trennen?« Wer den Sohn vom Vater trennt oder den Geist zu den Geschöpfen herabwürdiget, »hat weder den Sohn noch den Vater.« In der That, die Kreatürlichkeit des heiligen Geistes statuiren, hiesse die Göttlichkeit des Sohnes aufheben und die heilige Dreieinigkeit auflösen. »Wie die Arianer, da sie den Sohn läugnen, auch den Vater läugnen, eben so lästern diese, indem sie gegen den heiligen Geist lästern, auch gegen den Sohn. Beide Sekten haben den Widerstand gegen die Wahrheit unter sich getheilt, so dass sie, indem die Einen von dem Worte, die Andern von dem heiligen Geiste Niedriges denken, sich eben derselben Lästerung gegen die heilige Dreieinigkeit schuldig machen . . Wenn sie den Geist von dem Worte trennen, bewahren sie nicht mehr Eine Gottheit in der Dreieinigkeit, sondern theilen sie, indem sie ihr eine fremdartige und verschiedene Natur beimischen und sie dadurch den Geschöpfen gleichstellen. Was wäre aber dieses für eine Theologie, die aus Schöpfer und Geschöpf zusammengesetzt wäre?«

So hat also der heilige Geist, nach seinem Wesen aufgefasst, göttliche Würde. Er muss sie aber auch haben, wenn wir sein Geschäft und seine Wirksamkeit ins Auge fassen. Der heilige Geist, heisst es, macht uns Alle der Gottheit theilhaftig; »wäre er aber ein Geschöpf, so würde durch ihn keine Gemeinschaft mit Gott und Christus uns zu Theil werden, sondern wir würden mit einem Geschöpf vereint und der göttlichen Natur entfremdet, weil wir in Nichts derselben theilhaftig wären. Jetzt aber, da wir Christi und Gottes theilhaftig heissen, bezieht sich offenbar die Salbung und das Siegel in uns nicht auf die Natur der gemachten Dinge, sondern auf jene des Sohnes, der uns durch den Geist, welcher in ihm ist, mit dem Vater verbindet. Werden wir durch die Theilnahme an dem Geiste der göttlichen Natur theilhaftig, wie kann man also behaupten, der Geist habe eine geschaffene, und nicht eine göttliche Natur? . . Was salbt, ist nicht denjenigen Dingen gleich, welche gesalbt werden.«

Der heilige Geist erneuert, heiligt: »der aber, wel-

cher von keinem Andern geheiligt und keiner Heiligung theilhaft wird, sondern selbst andere theilhaft macht und durch welchen alle Geschöpfe geheiligt werden, wie kann der Einer aus allen Dingen sein oder denjenigen angehören, welche seiner theilhaft werden? Was hat der, welcher des Lebens nicht theilhaft wird, sondern an welchem Andere Theil haben und welcher den Geschöpfen das Leben gibt, für eine Verwandtschaft mit den Geschöpfen? Wie ist es nicht Gotteslästerung, zu behaupten, der Geist, in welchem der Vater durch das Wort Alles vollendet und erneuert, sei ein Geschöpf?«

Athanasius fasst das ganze Christenthum zusammen in Einer Anschauung nach Grund und Wirkung; nach Grund: »Ein Gott ist, der da ist über Alles und durch Alles und in Allem«; nach Wirkung: »die Wirksamkeit der Dreieinigkeit ist nur Eine und Eine ist die Gnade des Vaters, welche durch den Sohn im heiligen Geiste erfüllt wird. Und die Heiligung ist Eine, welche von dem Vater durch den Sohn in dem heiligen Geiste verliehen wird. Denn wie der Geist nicht ausser dem Worte ist, sondern, da er im Worte ist, vermittelst desselben auch in Gott, so werden die Gnadengaben in der Dreieinigkeit gegeben.« So ist, wie Eine Gottheit, so Eine Gnade, aber die Mittheilung geschieht von dem Vater durch den Sohn in dem heiligen Geiste. Denn wie von dem Vater durch den Sohn die Gnade verliehen wird, so kann in uns die Theilnahme an der Gnade nicht eintreten, ausser in dem heiligen Geiste. Und sind wir dessen theilhaftig geworden, so haben wir die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes.«

Ueberschauen wir noch die Bedeutung des ganzen arianischen Kampfes.

Arius hatte das Moment des Unterschiedes des Sohnes vom Vater aufgefasst und einseitig festgehalten. Es war auch schon geschehen in der Kirche. Aber Arius hatte es bis zum äussersten Punkt geführt mit scharfer Konsequenz.

Damit war der absolute Gehalt des christlichen Bewusstseins gefährdet, der Nerv des Christenthums verletzt. Ob Arius sich dessen klar bewusst war oder nicht — wir wissen es nicht, thut auch nichts zur Sache; die Gefahr war einmal vorhanden. Da erkannte die Kirche, wohin es führe, den Sohn vom Vater zu trennen, ohne die Identität des Wesens beider festzuhalten, und was alles dabei auf dem Spiele stehe; diess ist ihr durch den Arianismus erst recht zum Bewusstsein gebracht worden; und, wenn von einem Verdienst die Rede sein kann, so ist diess in der That das Verdienst des Arianismus. Vor dem Abgrund nämlich erwachte das kirchliche Bewusstsein mit aller Energie; es erhob sich eine Reaktion des christlichen Geistes. Die Seele dieser Reaktion war Athanasius.

Man hat den Kampf als ein leeres dialektisches Spiel betrachten wollen, als ein Zeichen eines gesunkenen praktischen Christenthums, einer in todten Formeln sich bewegenden, und darum selbst todten Kirche. So der oberflächliche Blick. Anders sieht sich die Sache an, wenn man ihr auf den Grund blickt. Da erscheint der Arianismus in seiner letzten Form als die Spitze aller negativen Richtungen in der Kirche jener Zeit, Athanasius aber als der Held des positiven kirchlichen Bewusstseins. Dass aber diese Richtungen in dieser dialektischen Form hervorbrachen, ist kein Mangel, sondern die Natur der Sache. Denn alle Unmittelbarkeit schreitet in ihrer Entwickelung fort zur Vermittlung, und was nur erst im unmittelbaren Leben gesetzt war, will sich und muss sich der Geist nach seinen Gesetzen zum Begriff herausarbeiten.

Der biblische Inhalt, wie ein Neuerer sagt, ist »in seiner Mitte historisch, angeschaute That Gottes, geglaubte Gnade, erfahrenes Heil.« Darum ist das Wort Gottes äusserst sparsam in Hinsicht auf die ontologischen Dinge. Sie enthält sie, aber nur in unmittelbar gnostischer Gestalt, oder nur die unmittelbaren Anlässe der Spekulation enthält sie. Von diesen ging Athanasius aus, die exegetische

Wahrheit setzte er überall voraus; seine Bücher sind voll von exegetischen Beweisen. Die ganze Oekonomie der Offenbarung gab ihm »Anfang und Grund und Veranlassung aller Erkenntniss der Trinität« her. An diese Grundlage schloss er sich an und hat, was in ihr lag, nach seinem Theil aufgeschlossen, getrieben vom Gegensatz gegen den Arianismus.

Im Kampfe selbst sehen wir ihn dann zwei Gesichtspunkte im Auge behalten: einen christlich religiösen und einen christlich spekulativen. In diesen beiden Interessen bewegt sich der Kampf; mit beiderlei Waffen wird gestritten. Beide aber sind nicht getrennt: etwa jede Seite für sich, die eine ohne die andere; beide unterstützen sich gegenseitig, beide bestehen durch einander, beide, wie sie auf Ein Interesse gehen, haben auch nur Einen Grund und gehen hervor aus Einem ungetheilten christlichen Bewusstsein. Sie sind nur die verschiedenen Formen für die Darstellung des Einen und selben Inhalts und für dessen Erweis.

Der eine Gesichtspunkt nun ist der religiös christliche. Mit andern Worten: ohne den Glauben an Christus als den eingebornen Sohn Gottes lässt sich dem Athanasius kein wahrhafter Erlöser, keine wahrhafte Erlösung noch Offenbarung denken; sein religiöses Bedürfniss sieht sich unbefriedigt, sein religiöses Bewusstsein ohne Halt. Aus der festen Burg, in der er sich so sicher fühlt, wenn sein Heiland und Erlöser Gott ist, fühlt er sich hinaus geworfen in ein Meer von Zweifeln, von Unsicherheiten, sieht er sich wieder an den Punkt zurückgetrieben, wo die Menschheit war, ehe Christus erschienen, und sieht auch für die Zukunft keinen Halt und keine Grundlage. Das Christenthum muss ihm entweder absolute Religion sein oder, wenn nicht dieses, so ist es ihm nur eine andere, neue Form von Judenthum oder Heidenthum. Absolute Religion ist es ihm aber nur, wenn sein Stifter absolutes Wesen hat. Darum war ihm der Arianismus »Unchristen-

thum, Irreligiosität, Gottlosigkeit.« Die Arianer kommen ihm vor wie »Giganten, die gegen Gott selbst kämpfen.«

Dieser Standpunkt, den Athanasius mit klarem Bewusstsein erkannte, hat eine mächtige religiöse Bedeutung; man hat sie lange verkannt, weil sie in dialektischer Form erschien, aber nichts desto weniger war sie vorhanden und liegt sie am Tage. Athanasius erscheint auf diesem Standpunkt als eine entschiedene christliche, religiöse Persönlichkeit; sein ganzes Christenthum aber ist, möchten wir sagen, aufgegangen und hat sich konzentrirt in der Idee des absoluten Wesens Christi. — So wird es immer sein; eine Frage kann in Vordergrund treten und muss, wenn die Reihe der Entwickelung an ihr ist und wenn ihre Stunde geschlagen; dann wird sie gleichsam das Hauptbanner, um das sich alle andern herum gruppiren, von der alle anderen entweder beleuchtet oder verdunkelt werden. So war es zu den Zeiten Augustins mit der Gnadenlehre, so zu den Zeiten der Reformation mit der Rechtfertigungslehre.

Wir haben den Athanasius in seinem Kampfe mit dem Arianismus auf diesem Standpunkte nun betrachtet! Betrachten wir nun von demselben religiösen Gesichtspunkte aus noch den Arius. Schwerer ist es, über ihn zu urtheilen nach seinen eigenen Schriften, von denen uns nur kleine Bruchstücke erhalten sind; was wir aber von ihm wissen, reicht hin, in ihm uns eine Persönlichkeit vorzuführen, der das innerste Wesen des Christenthums, wir meinen das Christenthum als objektive, absolut göttliche Offenbarung ein Räthsel war. Die spekulative Lösung der Frage ist ein anderes Gebiet, und was diesem angehört, wollen wir dem Arius nicht ins Gewissen schieben, noch als Mangel religiösen Lebens darstellen, was Mangel spekulativen Geistes ist, wiewohl sich beide Seiten nie total trennen lassen. Immerhin aber war Arius, religiös angesehen, ein Mann, der das Christenthum überhaupt mehr nur von der Seite einer sittlichen Erziehungsanstalt auffasste. Den festen, objektiven Gehalt desselben verflüchtigte er. Hat Athanasius die sittlich-menschliche Seite Christi und die ethische Seite des Christenthums überhaupt in Hintergrund treten lassen vor

der Macht der Objektivität, die festzustellen er nun einmal für Aufgabe seines Lebens erachtete, so hat Arius in dieses ethische, subjektive Element fast das ganze Wesen des Christenthums verlegt und in ihm konzentrirt.

Wir wenden uns nun zum spekulativen Gesichtspunkte. Sollen wir sofort den Charakter beider, des Athanasius und des Arius, auf diesem Standpunkte zeichnen, so steht Athanasius auf dem Standpunkt der spekulirenden Vernunft, Arius auf dem des reflektirenden Verstandes. Das wird man immer so finden: tiefe Religiosität wird stets voll Spekulation sein, und tiefe Spekulation stets voll hoher Religiosität. Umgekehrt wird Verstandesreflexion meist ohne Tiefe der Religiosität sein und oberflächliche Religiosität stets nur auf dem reflektirenden Standpunkte möglich sein. Athanasius, um zur Sache zu gehen, hat im Unterschied die Einheit erkannt und festgehalten, dem Arius hat sich der Unterschied in der Einheit zum Gegensatz fixirt. Jenem war der Sohn Gottes zwar persönlich verschieden von Gott, aber doch gleichen Wesens mit ihm; diesem war der Sohn Gottes, weil persönlich verschieden von Gott, auch wesentlich verschieden. Vor lauter Trennung konnte Arius die Einheit nicht finden. Man thut darum dem Arius nicht Unrecht, wenn man sagt, er war ein Mann ohne spekulativen Geist. Wie hätte er ausserdem eine solche unkonstruirbare Zwischengottheit aufstellen, wie so geistige Verhältnisse, als das Verhältniss der Vaterschaft und Sohnschaft Gottes, nach so körperlich mechanischen Vergleichungen messen können!

Was nun den Mann zu seinen Resultaten gebracht habe: ob der Mangel an Spekulation oder der Mangel an christlich-positiver Religiosität, ob dieser jenen oder jener diesen herbeigeführt, bleibt dahingestellt. Für die höhere Betrachtung des Arianismus, abgesehen von der Persönlichkeit des Mannes, hat es auch nur untergeordnete Bedeutung.

Der ganze Charakter des Arianismus, wie wir ihn nun in der Lehre und in der Geschichte erkannt haben, erscheint uns haltungslos in beiden. Arius wird auch, freilich von seinen Gegnern, als ein schlaffer, eitler Mann geschildert,

der vorzüglich bei dem weiblichen Geschlecht Eingang gesucht habe. Eins ist gewiss, dass die Arianer ohne Begeisterung waren für höhere Ideen; wie hätten sie es auch sein können? und dass sie eben desswegen immer bereit waren, weltliche Macht für die Durchführung ihrer religiösen Interessen in Anspruch zu nehmen.

Athanasius und die systematische Theologie.

Den Kampf des Athanasius mit dem Arianismus, in seinem äusseren und inneren Verlauf, haben wir verfolgt. Es bleibt uns noch übrig, das theologische System des Athanasius in seinem Zusammenhang zu betrachten. So erst wird das Einzelne sein vollkommenes Verständniss finden.

Gleich den ältesten Kirchenvätern, sich anschliessend zumal an seine Vorgänger in Alexandrien, geht Athanasius aus von der Idee des Logos. Nicht jene Vernunft, meint er, »welche einem jeden der entstandenen Wesen einverleibt und angeboren ist, und welche Einige auch die elementarische zu nennen pflegen, die ohne Leben ist und nicht denkt und erkennt, sondern nur durch äussere Kunst wirksam ist nach der Kenntniss dessen, der sie einpflanzt. Auch nicht das Wort, wie es das vernünftige Geschlecht hat, jenes nämlich, welches aus Silben besteht und in der Luft ausgesprochen ist: sondern das lebendige und wirkende Wort des guten Gottes aller Dinge, das Wort an sich, welches, von den Geschöpfen und der ganzen Schöpfung verschieden, das eigene, einzige Wort des Vaters ist, nicht aus Nichts geschaffen, nicht aus Theilen zusammengesetzt, nicht auflösbar; das Wort, das bei Gott im Anfang war, mit dem er sprach: lasset uns den Menschen machen und Alles machte, die eigene Selbstweisheit, Selbstvernunft, Selbstkraft des Vaters, Selbstlicht, Selbstwahrheit, Selbstgerechtigkeit, Selbst-

tugend: die vollkommenste Frucht des Vaters, der einzige Sohn und das unveränderliche Ebenbild des Vaters.«

Diess ist der Logos; die Welt und ihre Schöpfung ist durch diesen Logos, den Einen, Absoluten. Das hebt allen Polytheismus auf und allen Pantheismus. »Viele Götter ist so viel als kein Gott, gerade wie da, wo viele Herrscher sind, kein Herrscher ist.« Gäbe es aber viele Götter, »so müsste es auch viele und verschiedene Welten geben, da es unpassend wäre, dass entweder Viele Eine Welt gestalten, oder dass Eine von Vielen gemacht werde.« Andere wieder behaupten, »indem sie Alles mit einander verbinden und gleichsam einen einzigen grossen Körper daraus machen, dass dieses Ganze Gott sei.« Gegen diesen Pantheismus genügt, »dass die Schöpfung selbst gegen ihn beinahe ihre Stimme erhebt und auf ihren Schöpfer hinweist.« Er widerstreitet aber auch der Idee Gottes. »Denn machen die einzelnen Theile in Verbindung mit einander das Ganze aus und ist das Ganze selbst aus den einzelnen Theilen zusammengesetzt, so besteht ja das Ganze aus Theilen und jedes Einzelne ist ein Theil des Ganzen. Das aber ist von der Idee Gottes weit entfernt. Denn Gott ist ein Ganzes ohne Theile. Bestünde er aber aus Theilen, so würde er selbst sich ganz ungleich und aus Ungleichem zusammengesetzt erscheinen.«

Die Welt weist also hin auf Einen, der »höher ist als sie und verschieden von ihr. Hätten sich die Elemente nicht auf die Anordnung eines Mächtigern mit einander vereinigt, nie würde, was von Natur einander entgegengesetzt ist, bestehen. Es müsste ja der grösste Aufruhr ausbrechen, und die Welt wäre dann keine Ordnung, sondern eine Verwirrung, kein Maass, sondern Regellosigkeit.«

So ist also Einer, der die Welt erschaffen hat und erhält, und dieser ist und kann kein anderer sein »als der allerheiligste und über alle Schöpfung erhabene Vater Christi, welcher dem trefflichsten Steuermann gleich durch seine eigene Weisheit und sein eigenes Wort, unsern Herrn und Heiland Jesus Christus, überall Alles zum Heil anordnet und lenkt und macht, wie ihm gut dünkt.« Er hat aber

»alle Dinge, die vorher durchaus nicht da waren, aus Nichts durch das Wort in das Dasein gerufen. Denn wie könnte der noch Schöpfer und Urheber genannt werden, in dessen Macht nur das Verfertigen aus etwas Anderem, aus der Materie, stünde?«

Der Logos ist es also, durch den Gott die Welt gemacht hat. »Denn ist sie mit Vernunft, Weisheit und Kenntniss gegründet und in Allem schön geordnet, so kann ihr Urheber und Ordner kein anderer sein, als das Wort oder die Vernunft Gottes, d. h. sein Logos. Und wie wir aus der Betrachtung der Schöpfung den Schöpfer erkennen, so schliessen wir aus der Ordnung in der Schöpfung auf das Wort Gottes, dass Allem vorsteht und Alles lenkt.« Dieses allmächtige und vollkommene heilige Wort des Vaters durchdringt nun alle Dinge und entwickelt überall seine Kräfte; es erleuchtet alles Sichtbare und Unsichtbare und umfasst und hält es in sich zusammen, indem es nichts ausserhalb des Einflusses seiner Macht zurücklässt, sondern Alles und durch Alles sowohl ein Jedes einzeln als auch Alles zusammen belebt und erhält, und indem es alle Dinge in Eins vereint, bewirkt es, dass sie sich nicht entzweien, sondern eine einzige und zusammenstimmende Harmonie bilden. Durch den Wink und die Kraft des Lenkers und Gebieters aller Dinge, des göttlichen und väterlichen Wortes geschieht es, dass der Himmel dahinrollt, dass die Sterne sich bewegen, dass die Sonne leuchtet, der Mond dahin wandelt, die Erde von der Sonne erleuchtet und der Aether erwärmt wird, dass die Winde wehen, die Berge dastehen reichend in den Himmel, dass das Meer wogt, die Geschöpfe in demselben leben, die Erde Früchte hervorbringt und der Mensch gestaltet wird, lebt und stirbt, dass das Feuer brennt, das Wasser kühlt, die Quellen hervorsprudeln, die Flüsse austreten, die Jahreszeiten aufeinander folgen, die Regen herabfallen und die Wolken sich füllen, dass der Hagel entsteht, das Eis sich gestaltet, dass die Vögel fliegen, die Thiere gehen, die Wasserthiere schwimmen, dass das Meer beschifft und die Erde besäet wird. Alles diess erleuchtet und belebt das wunderthätige

und bewunderungswürdige Wort Gottes und macht hiedurch eine Welt, ohne dabei auch die unsichtbaren Mächte ausser seiner Einwirkung zu lassen.«

Derselbe Logos, durch den die Welt ist gemacht worden, derselbe ist es, durch den und nach dem als sein Urbild der Mensch geschaffen wurde. »Gott, der Welterschaffer und Allbeherrscher, hat, so gut ist er und so überaus edel, durch sein eigenes Wort unsern Heiland Jesus Christus das Menschengeschlecht nach seinem eigenen Ebenbild erschaffen.«

Vermöge dieses Ebenbildes in ihm ist der Mensch logisch, vernünftig. »Die Seele, wenn auch in den Körper eingetreten und mit demselben verbunden, zieht sich nicht zusammen in den kleinen Umfang des Körpers; ja während dieser sich nicht bewegt, sogar wie im Tode schlummert, wacht sie aus eigener Kraft, erhebt sich über die Natur des Leibes und wie von demselben entfernt, obgleich sie in ihm bleibt, denkt sie Ueberirdisches, verkehrt wohl auch mit den Heiligen, die von den irdischen Leibern geschieden sind, und mit den Engeln, sich im Vertrauen auf die Reinheit des Geistes zu denselben hinanschwingend.« Ein Abbild des Logos schaut und erfasst also der Mensch Gott und die Welt. Gott: denn der Logos ist das Bild Gottes; die Welt: denn wie der Logos im Menschen selbst sein Bild abdrückte, so hat er in der ganzen Schöpfung sich eingedrückt und abgebildet. »Vermittelst dieser Aehnlichkeit hat Gott den Menschen zur Betrachtung und Erkenntniss der Dinge gestaltet, ja seinem Geiste sogar die Fähigkeit zur Erkenntniss seiner eigenen Ewigkeit verliehen, damit er durch die Bewahrung dieser Gleichheit nie seine Gedanken von Gott abwende und von der Gemeinschaft der Heiligen nie sich losreisse, sondern bewahre die Gnade des Gebers, bewahre seine aus dem väterlichen Wort entsprungene Kraft, sich freue und mit Gott lebe und so ein leidenfreies, seliges und unsterbliches Leben führe. Wenn nun die Seele allen Unrath der Sünde, mit welchem sie befleckt ist, ablegt und die dem Ebenbild angemessene Reinheit bewährt, wird sie ganz natürlich, weil diese klar hervortritt, wie in einem Spiegel

das Wort, Gottes Ebenbild, schauen und in ihm den Vater, dessen Ebenbild auch der Heiland ist, im Geiste betrachten. Oder wenn die Unterweisung von Seiten der Seele nicht hinreichend ist, theils weil von aussen Dinge ihren Verstand verdunkeln, theils weil sie selbst das Bessere nicht sehen kann, so kann sie doch dagegen aus den sichtbaren Dingen die Erkenntniss Gottes schöpfen, indem die Schöpfung durch ihre Ordnung und Uebereinstimmung, wie durch Schriftzüge »ihren Herrn und Schöpfer andeutet und laut verkündet.« Der Weg zu Gott ist darum »nicht ferne, nicht ausser uns; sondern er ist in uns und sein Anfang geht von uns aus; er ist der Geist eines Jeden, der Logos in uns; aus sich selbst kann die Seele (wenn sie rein ist) den Begriff und die Erkenntniss Gottes schöpfen.«

Diess ist der ursprüngliche Zustand des Menschen. Es ist aber Gnade, eitel Gnade von Gott gewesen, den Menschen so zu erschaffen — nach seinem Ebenbilde. An und für sich kam das den Menschen als Geschöpfen nicht zu. »Die Schwäche ihrer Natur wäre von sich selbst nicht im Stande gewesen, den Schöpfer zu erkennen, und überhaupt von Gott sich einen Begriff zu machen, da dieser unerschaffen, der Mensch aber aus Nichts gemacht, jener unkörperlich, dieser aber körperlich ist. Nach seiner Gnade aber hat Gott sich über das Menschengeschlecht erbarmt; denn was wären, was hätten die Menschen ohne die Erkenntniss Gottes? Warum überhaupt hätte sie Gott erschaffen, wenn er von ihnen nicht hätte erkannt werden wollen? Desswegen hat er, da er so gütig ist, dieselben seines eigenen Ebenbildes, Jesu Christi, theilhaftig gemacht, damit sie vermittelst dieser Gnade das Ebenbild, nämlich das Wort des Vaters, und ihn selbst erfasst . . . Gott sah, dass das Menschengeschlecht hinsichtlich des Zustandes seiner eigenen Natur nicht geeignet sei, immer fortzudauern, darum theilte er ihnen von der Kraft seines eigenen Wortes mit, damit sie gleichsam im Besitz eines Schattens des Wortes und vernünftig geschaffen, eine selige Fortdauer haben und das wahrhafte

und wirkliche Leben der Heiligen im Paradiese geniessen könnten.«

Das war der Urstand des Menschen: das sein »Paradies,« wie denn »der erste Mensch, der in der hebräischen Sprache Adam genannt wird, nach der Angabe der heiligen Schriften im Anfange mit unschuldiger Freude seinen Geist auf Gott richtete und mit den Heiligen zusammenlebte in jener Betrachtung des Himmlischen, dem er sich hingab an jenem Orte, welchen der heilige Moses tropisch Paradies nannte.«

So, wollte der Schöpfer, sollte es auch bleiben. »Weil aber Gott wusste, dass sich der Wille des Menschen auf beide Seiten hinneigen könne, sicherte er aus Vorsicht die ihnen verliehene Gnade durch Gesetz und Ort. Denn nachdem er sie in sein Paradies eingeführt, gab er ihnen ein Gesetz, damit sie, die Gnade bewahrend und gut bleibend, ein seliges Leben fortführen möchten. Würden sie aber das Gesetz übertreten, so sollten sie lernen, dass sie der ihrer Natur angemessenen Vergänglichkeit anheimfallen und, nicht mehr im Paradiese lebend, ausserhalb desselben sterbend dem Tode und der Verweslichkeit würden unterworfen bleiben.« Würde der Mensch in Folge seiner Aehnlichkeit mit dem, welcher wesenhaft ist, diese durch stete Betrachtung desselben bewahrt haben, so hätte er die natürliche Vergänglichkeit verdrängt. Durch die Gnade der Theilnahme am Worte wäre er, wenn er gut geblieben wäre, der Eigenthümlichkeit seiner Natur entronnen und unvergänglich geblieben.« — Die Menschen konnten also vermöge ihrer Freiheit Gott oder sich selbst (ohne Gott) lieben. Sie wählten das Letztere. Sie achteten die ihnen verliehene Gnade gering. Da fielen sie herab von ihrer reinen intellektuellen und sittlichen Höhe, »haben die Betrachtung Gottes von sich gestossen aus Trägheit und mehr das gesucht, was ihnen näher lag. Näher aber war ihnen der Leib und dessen Sinne. Sie wendeten daher ihren Geist vom Geistigen und Ewigen ab und fingen an, sich selbst zu betrachten, verfielen in Eigenliebe und vergassen der Kraft, die sie anfangs von Gott erhalten hatten...

So lange der Mensch seinen Geist auf das Ewige gerichtet hatte, verabscheute er die sinnlichen Dinge; als er aber auf Anrathen der Schlange seine Gedanken von Gott ablenkte und sich selbst zu betrachten anfing, dann verfiel er in sinnliche Begierden, erkannte, dass er nackt sei und schämte sich dessen. Er erkannte aber nicht so fast, dass er von Kleidern bloss sei, als vielmehr, dass er die Betrachtung der göttlichen Dinge abgelegt und seine Gedanken auf das Gegentheil gerichtet habe.«

Hatte der Mensch den wahren Mittelpunkt seines Wesens — Gott — aufgegeben, so verfiel er nun dem Nichtseienden — dem Schein, dem Irrthum, der Sünde: »dem Wesentlichen hat er das Nichtseiende vorgezogen.« Das war sein Fall.

Mit dem Fall war der Verlust der Gnade und aller Güter derselben gegeben und es blieb den Menschen nur noch ihre eigene Natur (abgelöst vom Logos): »die Uebertretung des Gesetzes versetzte sie wieder in die ihrer Natur eigenthümlichen Verhältnisse, so dass sie, wie sie, da sie nicht waren, entstanden sind, so auch billiger Weise den Verlust ihres Seins erlitten und der Zeit anheimfielen.«

Das war die Folge des Falls. Die ganze Summe der Uebel fasst nun Athanasius, gegenüber der Unvergänglichkeit und Seligkeit des ursprünglichen Gnadenzustandes, zusammen in den Begriff der Zeitlichkeit und des Todes, »in deren Gewalt und Botmässigkeit die Menschheit fiel.« Einmal von dem Ewigen ab- und, dem Rathe des Teufels folgend, den vergänglichen Dingen zugewandt, sind sich so die Menschen selbst »die Urheber der Vergänglichkeit durch den Tod geworden.«

Mit dem Fall entstand auch das Böse. »Ursprünglich war es nicht, ist auch jetzt noch nicht in den Heiligen und ist überhaupt nicht in Bezug auf sie.« Es ist keine Substanz für sich, hat kein Wesen: es ist nicht wahrhaft, das Gute hingegen »ist, weil von dem realen Gotte gemacht.« Hätte es ein Bestehen für sich und eine Wesenheit, so könnte Gott ja nicht der Herr aller Dinge sein, oder einmal festgesetzt, dass er es wäre, so müsste er auch der Urheber

des Bösen sein, wenn auch das Böse zu den wirklichen Dingen gehörte.« Das Böse ist aber auch nicht »an dem Guten, weil das, was eine gemischte Natur hätte oder die Quelle des Bösen wäre, nicht mehr gut sein würde.« Es gibt aber auch kein Urwesen des Bösen, »ausser dem wahren Vater Christi etwa noch einen andern Gott, und zwar einen ungeborenen, als den Schöpfer des Bösen«; dieses würde gegen den Monotheismus, das Grundprinzip des Christenthums, kämpfen. Das Böse ist also »weder von Gott, noch in Gott, noch von Ewigkeit gewesen, noch hat es irgend eine Substanz«; es ist vielmehr »ersonnen von den Menschen«, es ist »das, was nicht ist« — eine »Frucht des Missbrauchs der Freiheit«; etwas zu dem Ursprünglichen Hinzugekommenes durch Satans List; »da hörte die Freiheit auf; denn nicht sündigen ist der Natur gemäss; sündigen ist Unnatur.«

Einmal über das Menschengeschlecht gekommen, »tobte nun die Vergänglichkeit in ihrer ganzen Stärke, indem sie gegen das ganze Geschlecht sogar mehr Kraft hatte, als es der Natur desselben angemessen war, weil die Gottheit vorher den Menschen wegen der Uebertretung des Gebotes gedroht hatte.« Einmal aus dem ursprünglichen Zustand herausgerissen, fielen die Menschen tiefer und immer tiefer: »die Menschen blieben im Sündigen nicht innerhalb gewisser Schranken, sondern gingen allmählig weiter und überschritten alles Maass und wurden unersättlich im Sündigen. So ging das Menschengeschlecht zu Grunde, der vernünftige und nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Mensch verschwand und das göttliche Werk wurde zerstört.«

Athanasius beschreibt sie — diese Stufen des Falls. Die erste war, wie wir sahen, Abkehr von Gott. Auf diese Weise »ausser sich selbst versetzt«, weil ausser ihrem Mittelpunkt, gerieth die Seele in eine vollständige innere Verkehrung, »und machte sich Gedanken und Vorstellungen von dem, was nicht ist.« Das Schlechte dünkte ihr gut, das Unwesenhafte wesenhaft zu sein. »Denn da sie von Natur schnell denkt, hörte sie, obwohl sie sich von dem Guten abgewendet hatte, doch nicht auf

zu denken. Sie dachte nun zwar nicht mehr an die Anschauung Gottes; aber sie sann auf das, was nicht ist, gab ihrer Fähigkeit eine andere Richtung und missbrauchte sie zur Befriedigung der Begierden, welche sie ausgesonnen hatte, da sie frei von Natur ist. Sie kann sich nämlich, wie zum Guten hinwenden, so auch vom Guten abwenden; wendet sie sich aber von dem Guten ab, so denkt sie durchaus auf das Gegentheil, denn sie kann nicht ganz zu denken aufhören, da sie leicht denkt.«

In der inneren Verkehrung, einer Folge der Abkehr von Gott, verkehrte sich ihr auch die ganze Aussenwelt und ihr Verhältniss zu ihr, »so dass sie endlich den Gott, den sie im Geiste vergessen hatte, in körperlichen und sinnlichen Gegenständen sich vorstellte, ihrer verfinsterten Vernunft oder vielmehr der Unvernunft folgend, die Schöpfung höher als den Schöpfer achtete und lieber den Werken als Gott, dem Urheber derselben, göttliche Ehren erwies.«

So entstand der Götzendienst — Athanasius beschreibt ihn gleich Tertullian — in seinen verschiedenen Stufen, eine Folge der gänzlichen Verkehrung der Seele und eine natürliche Frucht und Entwickelung des gefallenen Menschen, nicht des logischen, von Gott geschaffenen: »denn die Seele ist nicht so, wie sie geschaffen wurde, geblieben, sondern sie zeigte sich hier so, wie sie sich selbst befleckt hat.«

Diess ist der Zustand des gefallenen Menschen, das sind seine Stufen. Was nun? »Da auf diese Weise die Menschen in den Zustand der unvernünftigen Thiere versetzt wurden, und so der Trug der Dämonen überall Alles umschattete und die Erkenntniss des wahren Gottes verdunkelte, was musste da Gott thun? Auf der einen Seite das Gesetz Gottes über die Sünde: denn es wurde ja, wie wir sahen, in der Folge der Tod durch das Gesetz stark gegen uns und es war nicht möglich, diesem Gesetz zu entgehen, weil es von Gott der Uebertretung wegen gegeben worden war. Wäre es aber möglich gewesen, so wäre es thöricht und unschicklich gewesen. Oder

sollte Gott sprechen und Unwahres sagen, so dass, wenn Gott das Gesetz gäbe: »der Mensch solle, wenn er das Gebot überträte, des Todes sterben«, dieser nach der Uebertretung nicht stürbe, sondern das Wort Gottes vereitelt würde? Dann wäre Gott nicht wahrhaftig, wenn der Mensch, nachdem jener gesagt hätte, dass wir sterben müssten, nicht sterben würde. Es geziemte sich also Gott, in dem Gesetze über den Tod wahrhaftig zu erscheinen.« — Auf der andern Seite die Ehre und Güte Gottes: »Gott hatte den Menschen von Anfang an nach seinem Ebenbilde erschaffen, wäre es nun nicht unschicklich gewesen, wenn die einmal geschaffenen, vernünftigen und des Wortes Gottes theilhaftigen Wesen zu Grunde gehen und durch die Verwesung wieder in das Nichts zurückkehren würden, oder wenn die Kunst Gottes in den Menschen wegen ihrer Sorglosigkeit oder wegen des Betrugs der Dämonen zerstört würde? Was hätte auch die Schöpfung des Menschen für einen Zweck gehabt? Entweder hätte der Mensch nicht nach dem Bilde Gottes, oder lieber gar nicht erschaffen werden sollen, oder einmal zu einem vernünftigen Wesen geschaffen, durfte er nicht für immer zu Grunde gehen. Hätte Gott sein eigenes Werk vernachlässigen und zerstören lassen, so würde man aus dieser Vernachlässigung auf eine Schwachheit Gottes schliessen dürfen. Lässt aber ein König, der doch ein Mensch ist, die von ihm erbauten Plätze nicht in fremde Gewalt oder Botmässigkeit gerathen, noch auch zu Andern abfallen, sondern er mahnt die Einwohner schriftlich, ertheilt ihnen oft durch Freunde Aufträge und kömmt im Nothfalle selbst zu ihnen, um sie für die Folge durch seine Gegenwart abzuhalten, dass sie ja nicht Andern dienen und so sein Werk vereitelt werde; wird nicht noch weit mehr Gott seiner Geschöpfe schonen, auf dass sie nicht von ihm abirren, zumal wenn der Irrthum über sie Verderben und Untergang bringen würde? Was hätte es endlich dem Menschen genützt, von Anfang an nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden zu sein? Wenn er jetzt nicht würdig ist, dasselbe erhalten zu haben, so hätte man es ihm auch von Anfang an nicht

geben sollen.« Was musste nun Gott thun? Den Untergang zulassen durfte er nicht, ohne seiner Güte und Ehre Eintrag zu thun, eben so wenig das Gesetz aufheben, ohne sein göttliches Wort zu brechen. Von den Menschen Reue über die Uebertretung verlangen? »Denn diess möchte Jemand Gottes würdig nennen, sofern die Menschen, wie sie durch die Uebertretung in die Verweslichkeit verfallen seien, so auch durch die Reue in die Unverweslichkeit wieder versetzt würden. Aber eines Theils hätte auch die Reue das für Gott geziemende nicht bewahrt; er wäre wieder nicht wahrhaftig geblieben, wenn die Menschen nicht von dem Tode überwältigt worden wären; andern Theils hebt die Reue das, was der Natur angemessen ist, nicht auf, sondern hält bloss von den Sünden ab. Hätte also nur ein Vergehen statt gefunden und wäre nicht auch die Verweslichkeit darauf gefolgt, so wäre hier die Reue am rechten Platze gewesen. Da aber der Verlust der Gnade eingetreten, so musste etwas Anderes geschehen: Gottes Wort selbst musste kommen.« Da die Gnade Gottes verloren und mit ihr die Unverweslichkeit, so war — konsequent — kein Geringerer vonnöthen, in dem die Wiederherstellung geschehen könnte, »als der Sohn Gottes, durch den der Anfang der Schöpfung gemacht wurde. Denn ihm stand es zu, sowohl das Verwesliche wieder in die Unverweslichkeit zu versetzen, als auch das, was dem Vater hinsichtlich Aller zukam, zu erhalten. Denn das Wort des Vaters, das weit über Alle erhaben ist, war folglich auch nur allein im Stande, Alles wiederherzustellen, allein im Stande, für Alle zu leiden und für Alle bei dem Vater zu vermitteln.« Ferner: da im Menschen das Ebenbild Gottes verloren war, »so kam es keinem andern zu, dieses Ebenbild wiederherzustellen, als dem, nach dessen Ebenbild der Mensch geschaffen war. Denn wenn das Bild eines Menschen entstellt ist, wie kann es anders wiederhergestellt werden, als durch die Gegenwart dessen, dessen Bild es ist?«

Diess Wort musste kommen und es kam zu uns »obgleich es vorher nie ferne von uns war, denn kein Theil

der Schöpfung ist von ihm leer gelassen, sondern es hat, indem es bei seinem Vater ist, Alles überall erfüllt.« Es kam herab zu uns »in Folge seiner Liebe zu uns, da es sah, dass das Geschlecht der Menschen sonst zu Grunde ginge. Unsere Schuld also war die Veranlassung seines Herabkommens, und unsere Uebertretung hat die Menschenliebe des Wortes aufgefordert, zu uns zu kommen.« Es kam, »da Natur und Gesetz und Propheten ihre Kraft für den Menschen verloren hatten. Aus sich nämlich war die Gnade des Bildes Gottes im Menschen hinreichend, den Gott Logos zu erkennen und durch ihn den Vater. Da Gott aber die Schwäche der Menschen kannte, so begegnete er ihrer Nachlässigkeit dadurch, dass, wenn sie in sich selbst Gott nicht finden wollten, sie ihn in der Schöpfung erkennen konnten durch seine Werke. Dann, als die Menschen immer schlechter wurden, gab er ihnen das Gesetz und die Propheten: so sollten sie ganz nahe den Schöpfer erkennen, wenn sie zu träge wären, den Himmel zu schauen; denn leichter wird es den Menschen, von ihres Gleichen das Bessere zu lernen. Denn nicht bloss den Juden war das Gesetz gegeben und nicht bloss ihretwegen waren die Propheten gesandt worden; sie waren ein heiliges Lehramt in der Kenntniss Gottes und dem Leben der Seele für den ganzen Erdkreis. Aber trotzdem füllten sich die Menschen immer mehr mit Bosheit und Sünde.« Da kam, als nichts mehr verfangen wollte, das Wort. Es kam zu uns herab, »um, wie es des Vaters Wort und Weisheit ist, so auch für uns zu werden die Heiligkeit selbst, das Leben selbst, die Thüre, der Hirt, der Weg, der König, der Führer und endlich der Heiland und Lebendigmacher, das Licht und die Vorsehung Aller.«

Hier hat uns Athanasius in das Innerste seiner Glaubensansicht einen Blick vergönnt; wir stehen hier wieder auf demselben Grunde, auf dem er stand im Kampfe gegen Arius. Nur das Wort Gottes konnte die Menschen erlösen, und der die Menschen erlösen sollte, musste das Wort Gottes sein, das ist sein Grund; was er da sagt, wirft seine Beleuchtung zurück auf den arianischen Kampf.

Der Logos also, Niemand sonst, kein Geringerer, konnte die Erlösung bewerkstelligen. Der Logos musste Mensch werden. Er konnte es aber auch und Niemand, der das wahre Verhältniss zwischen ihm und der Welt kennt, kann diese Möglichkeit bestreiten. Insofern er nämlich der Schöpfer der Welt ist »und sowohl Allen gemeinsam als auch jedem einzeln eine Form und Gestalt seines Bildes aufgedrückt«, ist der Sohn, als er in diese Welt gekommen und Mensch geworden, nicht als in ein Fremdes gekommen, sondern in sein »Eigenes«; und »wenn er in der Welt als einem Körper ist und in das Ganze und in alle Theile desselben eingedrungen, was ist es nun Sonderbares und Ungereimtes, zu behaupten, dass er auch in einen Menschen eingegangen? Wenn im Ganzen, so kann es auch im Theil sein und der Mensch ist ein Theil der ganzen Welt. Ist es aber ungereimt, dass er in einem Leibe sei, so ist auch ungereimt, dass er im Allleib sei, dass er alles durch seine Weisheit erleuchte und bewege.« Man sieht, Athanasius kennt kein mechanisches Verhältniss zwischen Gott und der Welt.

Wie es aber der Logos sein musste, der die Erlösung zu bewerkstelligen hatte, so konnte die Erlösung der Menschen auf keinem andern Wege bewerkstelligt werden, als dass der Logos Mensch wurde. Athanasius kannte alle die Einwürfe gegen diess Mysterium. In einer Reihe von Antworten, eine schlagender als die andere, widerlegte er sie. Zum Beispiel: Hätte die Schöpfung nicht »genügt?« »Nein: denn wenn sie genügt hätte, so wären nicht so grosse Uebel entstanden; die Schöpfung war ja vorhanden und doch beharrten die Menschen nichts desto weniger in ihrem Irrthum hinsichtlich der Gottheit.« Hätte Gott die Erlösung nicht »durch einen blossen Wink vollziehen und so den Fluch aufheben« können? Nein: »denn man muss auf das sehen, was den Menschen nützlich ist, und nicht darüber nachgrübeln, was Gott in Allem vermag, denn er konnte auch vor der Arche des Noah die Menschen vertilgen und doch that er es erst nach derselben. Er konnte auch ohne Moses bloss sprechen

und das Volk aus Aegyptenland führen, allein dieses war durch Moses nützlich. Er konnte das Volk auch ohne die Richter erhalten, allein es gereichte zum Besten des Volks, dass ihm zur gehörigen Zeit Richter erweckt wurden.« Er kam, »um unser Heil zu bewirken«, darin liegt der Grund, die Nothwendigkeit und Vernunft seiner Menschwerdung. »Einst zwar, da noch gar Nichts da war, war nur ein Wink und Wille Gottes vonnöthen zur Aufrichtung des Weltalls. Da aber der Mensch geschaffen war und die Nothwendigkeit es erheischte, nicht das, was nicht war, sondern das, was schon geschaffen war, zu heilen; da war es angemessen, dass der Arzt und Heiland zu den schon geschaffenen Wesen kam, um das, was schon war, zu heilen. Es war aber der Mensch geschaffen, daher hat sich der Logos, um den Menschen zu heilen, auch des menschlichen Werkzeuges, nämlich des Leibes, bedienen müssen. Denn nicht das, was nicht war, hatte Rettung nöthig, so dass nur ein Befehl genügt hätte, sondern der schon geschaffene Mensch wurde verdorben und ging zu Grunde.« Noch näher: »das entstandene Verderben war nicht ausserhalb des Körpers, sondern an ihm: so forderte auch die Nothwendigkeit, dass mit ihm, anstatt des Verderbens, auch das Leben sich verband, damit, wie in dem Körper der Tod entstanden ist, so in ihm auch das Leben entstehen möchte. Wäre also der Tod ausser dem Leibe gewesen, so hätte auch das Leben ausser ihm sein müssen. Klebte aber der Tod an dem Leibe und hatte er, weil er mit ihm verbunden war, über ihn Gewalt, so musste auch das Leben mit dem Leibe sich verbinden, damit der Leib, nicht mehr mit dem Tode sondern mit dem Leben bekleidet, die Vergänglichkeit abwerfen möchte. Wenn das Leben ausserhalb des Körpers und nicht in dem Körper hätte sein wollen, so wäre der Tod ganz natürlich zwar von ihm überwunden worden, weil der Tod nichts vermag gegen das Leben; das an dem Körper haftende Verderben aber wäre nichts desto weniger in ihm geblieben.« Ueberdiess »kann der Tod für sich

selbst nicht anders als in dem Leibe erscheinen: darum hat das Wort einen Körper angezogen, um den Tod, welchen es in dem Körper gefunden hatte, zu vertilgen. Wie hätte also überhaupt der Herr als Leben sich zeigen können, wenn er nicht das Sterbliche lebendig gemacht hätte? Und wie, wenn Jemand die Stoppel, die ihrer Natur nach vom Feuer verzehrt werden kann, vom Feuer entfernt, die Stoppel zwar nicht mehr verbrennt, aber doch Stoppel bleibt und ihrer Natur nach die Gewalt des Feuers fürchtet, wie aber, wenn Jemand die Stoppel mit vielem Amiant — welcher dem Feuer widerstehen soll — umgibt, die Stoppel, durch die unverbrennbare Hülle gesichert, das Feuer nicht mehr fürchtet; so ist es mit dem Körper und dem Tode. Wäre der Tod bloss durch einen Befehl vom Körper abgewendet worden, so wäre dieser seiner Natur nach nichts desto weniger sterblich und verweslich geblieben; damit dieses nun nicht geschehe, hat er das körperlose Wort Gottes angezogen. Hätte Gott also gemäss seiner Natur gesprochen und wäre der Fluch aufgehoben worden, so hätte zwar die Macht des Befehlenden sich gezeigt, der Mensch jedoch wäre ein solcher geworden, wie Adam vor der Uebertretung war, der nämlich die Gnade von aussen erhielt und sie nicht in Verbindung mit dem Leibe besass — oder noch minder gut, weil er auch sündigen lernte. Hätte nun der Mensch wieder gesündigt, so hätte Gott wieder befehlen und den Fluch aufheben müssen, so wäre dieselbe Nothwendigkeit immer wieder eingetreten und die Menschen wären dessen ungeachtet mit Schuld belastet und Sklaven der Sünde geblieben. Immer sündigend hätten sie aber immer des Verzeihenden bedurft und nie die Freiheit erlangt, weil sie an und für sich ganz Fleisch gewesen und wegen der Schwäche des Fleisches immer dem Gesetze unterlegen wären.«

So weit Athanasius. Als Mensch, in menschlicher Gestalt, will er sagen, musste der Logos die Sünde besiegen, wenn er sie für den Menschen und wenn er sie wahrhaft besiegen wollte. In der Gestalt des Menschen

musste er kommen, auch nicht in höherer Erscheinung, »denn kein anderes Geschöpf war im Irrthum in Bezug auf die Erkenntniss Gottes, ausser der Mensch allein. Nicht Sonne, nicht Mond, nicht Himmel, nicht die Gestirne haben ihre Ordnung verkehrt, sondern erkennen ihren Urheber und Herrscher, das Wort, und bleiben, wie sie gemacht wurden.« Mensch wurde er: »denn er kam nicht, um sich prahlend zu zeigen, sondern um die Leidenden zu heilen und zu lehren. Dazu musste er in menschlicher Gestalt erscheinen; hätte er sich in seinem Glanze gezeigt, so wäre er nur erschienen und hätte die Zuschauer in Staunen versetzt. Da er aber heilen wollte, musste er so erscheinen, wie die Bedürfenden es ertragen konnten, damit er nicht durch das, was über das Bedürfniss der Leidenden hinausging, die Bedürfenden selbst verwirrte und die Ankunft der Gottheit so für sie unnütz würde. Darum ging er in den menschlichen Körper ein, damit die Menschen, die ihn aus seiner allgemeinen Vorsehung und Waltung nicht erkennen wollten, ihn durch die Werke, die er durch seine Menschheit verrichtete, und durch ihn den Vater erkennen möchten, und damit sie, da sie nicht zu seiner unsichtbaren Macht aufzublicken vermöchten, wenigstens aus dem Aehnlichen auf ihn schliessen und in diesem ihn sehen könnten. Da sie nämlich Menschen sind, können sie durch den ähnlichen Körper und die göttlichen Werke, welche mittelst desselben vollbracht werden, schneller und näher seinen Vater erkennen.« Auf diese Weise hat das Wort, nachdem es nun Mensch geworden, »Alles mit seiner Gegenwart so auch mit seiner Erkenntniss erfüllt und sich überall hin verbreitet, nach oben und nach unten, in die Tiefe und in die Breite; nach oben nämlich durch die Schöpfung der Dinge, nach unten aber durch die Menschwerdung, in die Tiefe durch das Hinabsteigen in die Hölle, in die Breite endlich durch seine Ankunft in die Welt. Nachdem nun so der Mensch von allen Seiten umschlossen ist und überall, d. h. im Himmel und unter der Erde, im Menschen und auf der Erde die Gottheit des Wortes entfaltet sieht, so lässt er sich nicht mehr

täuschen, sondern betet das Wort allein an und erlangt durch dasselbe eine grosse Kenntniss von dem Vater.«

Fassen wir Alles zusammen: die Menschwerdung des Logos, will Athanasius sagen, ist eben so sehr bedingt durch die Ehre und Güte Gottes, als durch das Bedürfniss und Heil der Menschheit.

Dieser menschgewordene Logos nun ist Jesus Christus. Er ist Mensch: »wie Aaron das lange Kleid, so hat das Wort das irdische Fleisch (Fleisch-Menschheit) angenommen, indem es Maria statt der unbearbeiteten Erde zur Mutter seines Leibes nahm«; er ist das Wort: »obwohl das Wort Mensch geworden und Jesus genannt worden ist, hat er nichts desto weniger die ganze Schöpfung unter seinen Füssen.« So ist beides in Christo. »Wenn wir also den Herrn mittelst des Werkzeuges seines Leibes etwas göttlicher Weise thun, sehen oder sprechen hören, sollen wir erkennen, dass er als Gott dieses wirke und umgekehrt, wenn wir ihn auf menschliche Weise reden hören oder leiden sehen, nicht verkennen, dass er Fleisch angezogen hat. Erkennen wir, was einem jeden von beiden eigen ist, dass aber beides von Einem gethan werde, so haben wir den rechten Glauben. Wenn aber Jemand, weil er sieht, was von dem Worte göttlicher Weise gethan wird, den Leib desselben läugnet, oder weil er das dem Leibe Eigene erblickt, die körperliche Ankunft des Wortes läugnet, der hat den Glauben nicht. Wer das Eine läugnet, möge auch das Andere läugnen. Denn es würde uns Menschen nichts nützen, wenn Christus weder der wirkliche und natürliche Sohn Gottes, noch das Fleisch, welches das Wort annahm, wirkliches Fleisch wäre.« Beide Seiten sind an Christo wohl aufzufassen und — auseinander zu halten. Alle Ausdrücke von Veränderlichkeit, die in der heiligen Schrift vorkommen, fallen auf die Seite der menschlichen Natur Christi oder sind zu verstehen im Zusammenhang Christi mit uns, um derenwillen der Logos Mensch geworden: »denn dem Fleische ist es eigen, erschaffen, geboren, gestaltet zu werden, zu ermüden, zu leiden, zu sterben und von den

Todten auferweckt zu werden.« Eben so wenig ist aber durch die Vereinigung mit dem Fleische die göttliche Natur aufgehoben oder verringert oder verändert worden. »Der Sohn Gottes war nicht so in einem Körper, dass er nicht auch anderwärts war oder dass das All von seiner Macht und Vorsehung leer gewesen wäre. Der Logos umfasst Alles, wird aber von Nichts umfasst. Er war im menschlichen Körper und gab ihm das Leben; aber er belebte zugleich das All und war in ihm und ausser ihm. Der Mensch denkt bloss die Dinge, aber seine Gedanken üben ausserhalb des Körpers keine Kraft über sie aus; anders ist es mit dem Logos; er war im menschlichen Leibe und zugleich allenthalben wirksam und ruhte im Vater allein. . . Wie das Wort, obwohl es in der Schöpfung ist, an nichts von der Schöpfung Theil hat und doch Alles, was ist, seiner Kraft theilhaftig macht, so wurde es, obwohl es sich des Körpers als eines Werkzeugs bediente, in nichts desselben theilhaftig.«

So viel über die Person Christi. Nun zu seinem Werk. Wir wissen, was — nach Athanasius — der Mensch verloren hatte, was ihm jetzt Noth that. Darin liegt der Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Es war demnach ein gedoppelter; nach der einen Seite: die Folgen des Abfalls, die Sünde und ihre Strafe, »das Gesetz der Vergänglichkeit und des Todes« aufzuheben; nach der andern: »den Menschen wieder in die Unvergänglichkeit und Unverweslichkeit zurückzuversetzen, ihn wieder zur Kenntniss des Vaters zu führen, die Aehnlichkeit nach dem Ebenbild zu erneuern und festzustellen und ihn so zu vergöttlichen.«

Dieses Erlösungswerk nach seinen verschiedenen Seiten hat Christus durch eine diesen entsprechende Erlösungsthätigkeit vollbracht. Indem der Logos, das Urbild, Wohnung nahm in der Menschheit und sich offenbarte als solcher durch sein Leben, Lehren und Wunderthun, war ebendamit für die Menschheit die Möglichkeit gesetzt zur Erneuerung und Wiederherstellung des Bildes Gottes in ihr; — diess ist die allgemeine Seite der Erlösungsthätigkeit

Christi. Im Besondern ist dann das Erlösungswerk vollbracht worden durch seinen Tod und seine Auferstehung.

Betrachten wir nun diese Momente. — Das »Gesetz des Todes« konnte nicht anders aufgehoben und getilgt werden, »ausser durch einen völligen Tod.« (Siehe oben.) Der Tod musste aber für Alle unternommen werden, »damit die Schuld Aller getilgt würde.« Dazu gehörte nun »ein Leib, mit dem sich das Wort verband, damit in einem solchen mit dem Worte Gottes verbundenen Leib der Tod und sein Gesetz seine Endschaft erreichten«, zugleich aber auch »ein Leib, dem unsrigen ähnlich und sterblich«, da der Tod »durch Menschen gegen Menschen Macht erhalten hatte« und es »nicht möglich war, dass das Wort, welches unsterblich und der Sohn des Vaters, starb.« Das Alles ist durch den Opfertod Christi nun geschehen. »Der Leib, weil er die allen gemeinschaftliche Natur hatte, ist, wie die übrigen Leiber, gestorben, aber wegen des Eingehens des Wortes in denselben nicht, wie es seiner Natur angemessen gewesen wäre, zerstört, sondern kraft des inwohnenden Wortes Gottes von der Verwesung frei erhalten worden. Und so geschahen zwei Wunder in der nämlichen Sache, dass nämlich der Tod Aller in dem Leibe des Herrn erfüllt und dass der Tod und die Verweslichkeit durch das inwohnende Wort zerstört wurden.«

Dadurch also, »dass Christus den Leib, welchen er angenommen hatte, wie ein Opfer rein von aller Makel dem Tode darbrachte, wendete er sogleich von allen ihm Aehnlichen den Tod ab; und indem er den Fluch, in welchen wir gerathen waren, auf sich nahm und den Tod des Fluches am Kreuze starb, nahm er ihn von uns.« Diess über die Vernichtung des Todes. »Indem nun das Wort durch die Annahme des Leibes und durch die Gnade der Auferstehung den Tod von den Menschen, wie die Stoppeln durch das Feuer, gänzlich vernichtete, rief er sie von dem Tode in das Leben und versetzte sie wieder in die Unvergänglichkeit.« —

Es ist kein äusserliches Verhältniss, in das Atha-

nasius Christus und sein Werk zu der Menschheit, der die Erlösung angeeignet werden sollte, setzt; das Verhältniss ist ein reales, organisches; die Person und das Werk Christi haben eine allgemeine und wesentliche Beziehung auf die ganze Menschheit. Wie nämlich der Sohn als Logos die ganze Menschheit geschaffen hat und fort und fort in sich trägt (s. oben), so hat er, Mensch geworden, nicht nur als dieser Mensch, Mensch nur als ein einzelner, Bedeutung, sondern seine Menschheit ist und umfasst zugleich die ganze Menschheit. Athanasius trug in sich, wie die meisten Kirchenväter, die Idee eines realen Organismus der Menschheit, der in Christus seine Einheit hat, daher Christus auch das Haupt dieses Organismus ist. Und auf diese Idee ist denn auch von ihm, in tieferer Weise, nicht etwa nur in äusserlicher, juristischer, die Idee der Stellvertretung basirt. Aus dieser Idee heraus ist gesprochen, wenn er sagt, und an so vielen Stellen sagt: »In Christo hat die ganze Menschheit gelebt, gelitten, den Tod besiegt, ihre Auferstehung gefeiert«, setzten wir der Deutlichkeit halber hinzu: der Potenz nach, so wie Christus später in dem Menschen wieder kämpft und überwindet in der Wirklichkeit.

So ist die Erlösung geschehen. Nun ist keine Furcht mehr: »denn wo Christus ist, was kann es da noch für eine Furcht oder was für eine Gefahr geben? Nun sterben wir nicht mehr, die wir in Christo gläubig sind, wie ehedem nach der Androhung des Gesetzes; der Fluch hat aufgehört, die Verweslichkeit hat aufgehört durch die Gnade der Auferstehung, und wir werden der Sterblichkeit des Leibes zufolge jetzt nur so lange aufgelöst, als Gott einem Jeden bestimmt hat, auf dass wir eine herrlichere Auferstehung erlangen können. Nur der Sterblichkeit des Körpers halber werden wir aufgelöst, nicht mehr wegen des Fluches des Todes-Gesetzes; und der Tod ist nicht mehr Strafe, sondern nur Uebergang zur Herrlichkeit der Auferstehung. Wir gehen nach Art der Samenkörner, die in die Erde gelegt werden, nicht zu Grunde durch unsere

Auflösung, sondern werden, gesäet durch die Gnade des Erlösers, der den Tod vernichtet, wieder auferstehen.«

Alles zusammengefasst: »als das Heil der Welt kam, da erhielt die Erde nun statt des Fluches den Segen, dem Strassenräuber wurde das Paradies geöffnet, die Hölle erbebte, die Todten wurden auferweckt, die Gräber aufgethan und die Pforten des Himmels erhoben sich.«

Mit siegender Beredsamkeit weist Athanasius den Triumph der Menschwerdung des Wortes Gottes sofort in den geschichtlichen Wirkungen auf die Menschheit nach: vorerst in der inneren Vernichtung des alten heidnischen Lebens. »Wann fingen die Menschen an, die Verehrung der Götzen zu verlassen? Wann haben die Orakel der Griechen und des ganzen Erdkreises aufgehört und ihre Macht verloren, wann wurde der Trug und der Wahnsinn der Dämonen verworfen? Wann begann die Kunst und Schule der Zauberei niedergetreten zu werden? Ueberhaupt, wann wurde die Weisheit der Hellenen zur Thorheit gemacht? Wann? Als seitdem sich die wahre Weisheit auf Erden gezeigt, seitdem die Kraft Gottes, das Wort, der Gebieter über alle Dinge, auch über die Dämonen hernieder gestiegen ist. Jetzt verlassen die Menschen auf dem ganzen Erdboden den eiteln Götzendienst und nehmen ihre Zuflucht zu Christus, verehren ihn als Gott und gelangen durch ihn zur Erkenntniss des Vaters, welchen sie nicht kannten. Und was das wunderbarste ist, obwohl es verschiedene und beinahe unendlich viele Religionen gibt, und jedes Land seinen eigenen Götzen hat, so wird doch Christus allein bei Allen als Einer und überall als Ebenderselbe verehrt, und, was die Unmacht der Götzen nicht zu bewirken vermochte, so dass sie auch nur die nächsten Anwohner für sich gewonnen hätten, dieses hat Christus gethan, der nicht nur die Nachbarn, sondern überhaupt den ganzen Erdkreis dahin brachte, ihn als den einzigen und unveränderlichen Herrn und durch ihn Gott, seinen Vater, zu verehren. Jetzt hat der Trug der Dämonen aufgehört. Wenn der Mensch nur das Kreuzeszeichen macht, so verscheucht er ihre Blendwerke. Es komme, wer das

Gesagte erproben will; er bediene sich bei den Gaukeleien der Zauberei nur des Zeichens des Kreuzes, das bei jenen verhöhnt wird; er nenne nur den Namen Christi, und er wird alsbald sehen, wie durch ihn die Dämonen verscheucht werden, die Orakel verstummen, aller Zauber und alle Beschwörung verschwindet. Die Nacht der Götter sinkt. Wie, wenn die Sonne erscheint, die Finsterniss keine Macht mehr hat, so hat, seit der göttlichen Ankunft des Wortes Gottes, alle heidnische und götzische Finsterniss keine Gewalt mehr und alle Sünder der Erde werden beleuchtet von seiner Lehre.«

Was aber die Weisheit der Griechen und die Prahlereien der Philosophen betrifft — »wer sieht nicht das Wunder, dass, während die Weisen der Griechen durch so viele Schriften nicht einmal einige Wenige aus den benachbarten Ländern von der Unsterblichkeit überzeugen und zu einem tugendhaften Wandel bereden konnten, Christus allein durch ungekünstelte einfache Worte und durch unberedte Männer auf der ganzen Erde so Viele bewog, den Tod zu verachten, an die Unsterblichkeit zu denken, die hinfälligen Güter gering zu achten, auf die ewigen den Blick zu richten, den irdischen Ruhm für nichts zu achten und nach dem himmlischen allein zu streben? . . . Die griechischen Weisen haben Vieles mit Beredsamkeit und Kunst niedergeschrieben — welches war aber ihre Wirkung? Ihre Sophismen hatten nur bis zu ihrem Tode Ueberredungskraft, ja sogar schon, da sie noch lebten, erregte das, worin sie stark zu sein schienen, unter ihnen Streit. Das Wort Gottes dagegen hat mit weniger zierlichen Redensarten gelehrt und doch die scharfsinnigsten Sophisten verdunkelt. Ist Christus Mensch, wie konnte er als ein einziger Mensch die Macht aller ihrer Götter übertreffen? Ist er ein Zauberer, wie kommt es denn, dass von einem Zauberer die gesammte Zauberei gestürzt und nicht vielmehr befestigt wird? Ist er ein Dämon, wie treibt er die Dämonen aus? Wenn nun der Heiland weder ein blosser Mensch, noch ein Zauberer, noch irgend ein Dämon ist und doch die Erdichtungen der Dichter, die Weisheit der Griechen, die Blendwerke

der bösen Geister durch seine Gottheit unwirksam gemacht hat: so wird es einleuchtend sein, dass dieser wahrhaft der Sohn Gottes, die Weisheit und Kraft des Vaters ist. Seine Werke sind nicht Menschenwerke, sondern über die menschliche Natur erhaben, und dass sie wahrhafte Werke der Gottheit sind, erkennt man sowohl aus ihnen selbst, als auch aus der Vergleichung mit menschlichen Werken.«

Das ist die Kraft des Wortes Gottes. Es hat das heidnische Leben abgethan. Noch mehr! Es hat ein neues Leben hervorgerufen. »Wer hat die Leidenschaften der Seelen so umgewandelt, dass die Unkeuschen keusch, die Muthlosen muthig sind, die Blutgierigen nicht mehr zu dem Schwerdte greifen? Wer die Herzen so umgebildet, dass, die glauben, nun nicht mehr auf Feindseligkeiten sinnen, sondern nur Friede und Freundschaft von nun an ihnen am Herzen liegt; dass sie nur Einen Kampf kennen: gegen den Teufel und die bösen Geister; dass sie bei Versuchungen ausharrend, bei Beschwerden geduldig, bei Misshandlungen sanftmüthig und, wenn sie ihrer Güter beraubt werden, gelassen sind, ja sogar den Tod, der ihnen noch erschrecklich gewesen, verachten und Märtyrer Christi werden? Wer hat endlich den Glauben an die Unsterblichkeit so befestigt? Wie also, wenn Jemand Gott, der von Natur unsichtbar ist, sehen will, er ihn aus den Werken erkennt und begreift: so möge der, welcher Christum nicht im Geiste schaut, ihn wenigstens aus den Werken seiner Menschwerdung erkennen und entscheiden, ob sie menschliche Werke sind oder Gottes Werke.«

Athanasius vergleicht, was Christus gethan, mit dem unermesslichen Meere: »wie nicht alle Wellen des Meeres mit dem Blicke aufgefasst werden können, weil immer neue folgen, so kann auch Niemand, was Christus gethan, zusammenfassen; aber alles ist gleichmässig wunderbar, und wohin du immer deinen Blick richtest, siehst du die Gottheit des Vaters und wirst von Erstaunen ergriffen.«

Diesen Nachweis gibt Athanasius. Er erinnert an Origenes. Dieser Beweis aber »beruht nicht auf blos-

sen Worten, sondern erhält die Bestätigung seiner Wahrheit aus der Erfahrung selbst.« —

Das gesammte äussere und innere Leben des Athanasius liegt nun vor uns. Welch' ein Mann! Wenn eine grosse, geistige Idee erfassen und sie zum Mittelpunkt seiner gesammten Anschauung und seiner Lebensthätigkeit machen, etwas Grosses ist, dann ist Athanasius in der That gross zu nennen. Die Idee, die er erfasst hat, kennen wir; es war, praktisch ausgedrückt, die Idee der in Christus vollzogenen wahrhaften Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Diese Idee war ihm in der That kein Spiel, wie man glaubte; mit ihr stand oder fiel sein Christenthum, und weil er ein ganzer Christ sein wollte, so wollte er mit ihr selbst entweder stehen oder fallen. Diese Idee aber, wie wir auch sahen, aus dem tiefsten Mittelpunkt des Christenthums heraus, war eines Christen, eines Theologen, eines Kirchenvaters ganz würdig. Und die Art, wie er diese Idee zu begründen suchte, religiös und philosophisch, war der Würde der Idee ganz entsprechend.

Eine solche Idee musste, es war nicht anders möglich, tief ins kirchliche Leben eingreifen, tiefe Bewegungen in derselben hervorrufen; sie musste aber auch den Staat in diese Beweguugen hereinziehen. Die Zeiten waren vorüber oder waren noch nicht gekommen, in denen eine kirchliche Idee sich rein auf dem kirchlichen Gebiete durchfechten liess. Diese Seite des Kampfes hat uns Athanasius in seinem Leben dargestellt. Wie er nun auch auf diesem Gebiete für seine Idee gekämpft und geduldet hat, das ist ein würdiges Seitenstück zu der Art, wie er theologisch sie vertheidigte. Nie hat er die weltliche Macht angerufen zur Durchsetzung seiner kirchlichen Interessen, nie sich, etwa gleich den Arianern, zur Rolle eines politischen Hofschranzen herabgewürdigt: das war sein grosses, kirchliches Bewusstsein; nie hat er sich niederbeugen lassen durch die Reihe von Wechselfällen, die ihn bis an das Ende seines Lebens trafen: das war seine grosse, religiöse Kraft; dass er aber nach jedem Unfall sich nur immer glorreicher erhob, dass alle diese Wechselfälle nur zur Befestigung

seiner Sache dienen mussten, dass er bis ans Ende seines Lebens nie den Einen grossen Gedanken fallen liess, weder auf der Flucht noch in der Verbannung; dass er für die Verwirklichung desselben alle guten Kräfte seiner Zeit in Bewegung zu setzen wusste und alle List und Gewalt der Feinde an ihm zu Schanden wurde: das charakterisirt ihn als einen grossen Feldherrn im Dienste Jesu Christi oder als einen grossen Staatsmann im Reiche Gottes. In der That, was er als grosser Theologe erfasst, hat er als grosser Staatsmann oder Feldherr durchgeführt. Er ist gleich gross, in der Erfassung der Idee wie in ihrer Durchführung, sei es nun der theologischen oder kirchlich-politischen.

Athanasius hatte ein überaus bewegtes Leben, und doch war es glorreich und glücklich. Denn eine reine Idee, an die man sein Leben gesetzt hat, durchführen zu ihrer allseitigen Anerkennung, so durchführen, dass sie herrschendes Prinzip für die Welt wird, das ist doch wohl ein seliges Bewusstsein, und in diesem Sinne denn ist Athanasius glücklich zu nennen, im vollen Sinne des Wortes, trotz der vielen und schweren Unfälle, die ihn betroffen, trotz der tausend Opfer, die er sich gefallen lassen musste und sich auch gerne gefallen liess. Das nizänische Symbol hat durch ihn als Regel des Glaubens dauernde Geltung erhalten und mit Recht heisst er darum »der Vater der Orthodoxie.«

Mit einem unerschütterlichen Charakter verband Athanasius eine seltene Klugheit. Er wusste zu rechter Zeit zu wagen und — zu weichen. Mit Scharfblick durchschaute er die Verhältnisse und die möglichen Veränderungen — wir erinnern an sein Urtheil über Julian — und traf darnach seine Maassregeln. Seine Zeitgenossen, die eine solche Superiorität des Geistes nicht begriffen, sprachen daher von ihm als einem hochbegabten Seher und Wahrsager.

Athanasius als theologischer Schriftsteller ist tiefsinnig, dialektisch; aus jedem Schlupfwinkel will er den Gegner treiben; aber seine Beweisführung ist nicht immer schlagend. Er nimmt alles zusammen, um den Gegner zu widerlegen, alles muss beweisen, alles widerlegen; so

kommt es denn, wie es öfters geschieht: indem er zu viel beweisen will, beweist er hie und da zu wenig. Das haben solche Männer. Ihre Lebensidee finden sie immer und überall; alles ist ihnen voll von ihr, überall sehen sie ihren Widerglanz. So Athanasius. Von Christus, dem ewigen, eingebornen Sohne Gottes ist ihm die ganze heilige Schrift voll.

Athanasius hat als Schriftsteller nicht immer die beste Ordnung; er ist unsystematisch, lose, voll Wiederholungen: das liegt in der äussern Geschichte, in der Abfassung seiner Schriften. Er hat sie nur geschrieben, wie die Zeit dazu drängte, meist nur auf äussere Veranlassungen hin. Seine Stellung, sein Leben liess ihm keine Musse zu Durcharbeitung eines Werkes oder dessen Ausfeilung. Seine Schriftstellerei stand im Dienste seines bewegten Lebens, seiner kirchlichen Thätigkeit. Wir haben darum kaum ein einziges systematisches Werk von ihm. Sein Styl ist desswegen auch ohne Gedrungenheit, ohne Feile, weitschweifig; zuweilen aber, wenn sein Geist durch die gewaltigen Schicksale bewegt, durch die schändlichen Zulagen seiner Gegner gereitzt ist, entwickelt er eine fulminante Beredsamkeit. — Von seinen Werken ist bereits, wenigstens dem grossen Theile nach, im Verlauf seiner Geschichte gemeldet worden. Wie wenig er übrigens Schriftsteller sein wollte, im prägnanten Sinne des Wortes, wie sehr es ihm, gleich allen grossen Männern, überall nur um die Sache zu thun war, beweist, was er an die Einsiedler schrieb. »Schicket, heisst es in diesem Schreiben, schicket meine Abhandlung sogleich wieder zu uns zurück und gebet durchaus Niemandem eine Abschrift davon, noch schreibet es für euch selbst ab, sondern begnüget euch als rechtschaffene Wechsler mit dem blossen Lesen, wenn ihr es auch öfters lesen wollet. Denn es ist nicht ohne Gefahr, dass die Schriften von uns Stammelnden und Ungelehrten auf die Nachwelt kommen.«

Gegen die Gegner ist er unnachsichtlich; überall sieht er Gottlosigkeit, selten Irrthum, zufälligen; immer Bosheit, absichtliche. Das ist eine düstere Seite an ihm. So

ists aber immer in aufgeregten Zeiten. Wir erinnern an die Zeit der Reformation; an die Art, wie die Römisch-Katholischen gegen die Reformation, wie Luther, Kalvin u. s. w. gegen ihre Gegner auftraten. Da ist der Gegner immer »der Sünder, der Gottlose«; der Freund immer »der Gutgesinnte, der Fromme.« Etwas Anderes ist es freilich, in ruhigen Zeiten und ruhiger Stimmung zu schreiben, etwas Anderes, in aufgeregten Epochen, wenn die Entwikkelung der Geister an einen Scheideweg gekommen ist und die Interessen nun auf die Spitze stehen. In der geistigen Handhabung seiner Polemik in Vergleich mit den Arianern erscheint aber Athanasius stets wie ein schwer geharnischter und gepanzerter Krieger gegen leichte Plänkler.

So schneidend und strenge übrigens unser Kirchenvater gegen die Arianer erscheint, in denen er nun einmal die gefährlichste Opposition gegen das W e s e n des Christenthums erkannte, eine so grossartige Liberalität bewies er gegen untergeordnete Irrthümer, so gegen Marcel von Ancyra, so gegen Basil von Cäsarea, der den heiligen Geist nicht Gott genannt wissen wollte und sich begnügte, wenn er nur kein Geschöpf genannt würde, so gegen das Andenken des grossen Origenes. —

Athanasius ist nun allerdings einer von den Männern, die von gewöhnlichen Geistern verkannt, verhöhnt und geschmäht werden. Das hat er eben mit allen w a h r h a f t grossen Männern eigen. Man hat ihm zumal Herrschsucht vorgeworfen, man nannte ihn, und schon zu seiner Zeit, einen stolzen, trotzigen, gewaltthätigen Mann, der nur Händel und Uneinigkeit errege und von seiner einmal gefassten Meinung um kein Haar breit abweiche. So schon Konstantius, so Julian, wiewohl dieser dem gewaltigen Manne seine Bewunderung nicht versagen konnte, so natürlich die Arianer. Es ist leicht zu begreifen, dass diejenigen, die die tiefen, christlichen Interessen des Mannes nicht erfassen, und nicht fassen konnten, wie man an sie sein Alles setzen könne und nimmer weichen, Männer, denen diese und ähnliche Fragen baare Spitzfindigkeiten, eitle Klopffechtereien dünkten, es ist, sage ich, leicht zu

begreifen, dass solche einem Manne wie Athanasius weltliche Motive unterschoben und Alles aus weltlichen Motiven erklärten. Damit ist die Welt stets bereit und fertig. Vorwürfe wie: Starrköpfigkeit, Eigensinn u. s. w. sind überhaupt leicht gemacht; aber nur selten ist mit ihnen viel erklärt. Man muss tiefer gehen; einen Mann von Bedeutung aus seiner ganzen Lebensanschauung heraus beurtheilen. Nach diesem Maasstab gemessen konnte Athanasius nicht anders handeln als er handelte. Damit wollen wir nicht in Abrede sein, dass der grosse Mann nicht von Natur heftig, unbeugsam und zu durchgreifenden Maassregeln geneigt war; aber was so Natur war in ihm, war doch immer auf grosse Zwecke gerichtet und eben durch sie geweiht. Ueberhaupt — und diess ist wiederum zu beachten — die Durchführung einer grossen und wahren Idee, gegenüber einer entschiedenen Opposition, bedarf immer entschiedener Charaktere; und die Vorsehung richtet auch schon in der Naturanlage den Mann für sein Werk wie das Werk für den Mann ein.

Nach alle diesem — wir können nicht anders bei allen Schwächen, die er — denn er war Mensch — haben mochte — müssen wir Athanasius als den christlichen Heros jener Zeit betrachten.

Athanasius war klein von Person; seine unansehnliche, von Fasten abgemagerte Gestalt verrieth auf den ersten Blick nichts von seiner innern Grösse; und doch übte seine persönliche Erscheinung eine grosse Gewalt auf die Gemüther aus. Selbst Männer, die ihm zuvor abhold gewesen, wenn sie ihn persönlich sahen, fühlten sich seltsam von ihm angezogen und mussten ihm ihren Tribut zollen. So Konstantin, so selbst Konstantius. —

Wir wüssten, um zum Schluss zu eilen, keinen Mann, der so viel Aehnlichkeit mit unserm Kirchenvater hätte, als Kalvin, der Reformator. So gross auch, nach manchen Seiten hin, die Verschiedenheit zwischen beiden sein mag, so ist doch in der Grundrichtung wie im Leben zwischen beiden eine frappante Aehnlichkeit. — Betrachten wir sie in theologischer und kirchlicher Beziehung,

so ist wahr: beide machten ganz verschiedene theologische Fragen zu ihren Lebensaufgaben; aber in der Grundrichtung sind sich beide gleich, dass beide Männer Fragen, die den gewöhnlichen Geistern als unfruchtbar sich erweisen, zur Achse ihres ganzen theologischen Denkens machten. Beide könnte man darum abstrakt in ihrer Theologie nennen, und beide waren doch wieder die praktischesten Kirchenmänner; ja beiden war die Kirche Christi recht eigentlich ihre Lebenssphäre und ihr Lebenselement. — Schauen wir auf ihren Charakter, so gelten beide für stolz; Härte wirft man beiden vor; und in der That waren beide unbeugsam in dem, was sie einmal als wahr erkannt hatten: beide hatten einen antiken, altrömischen Charakter, waren auch den sanfteren Gefühlen des Daseins weniger zugänglich, und doch hatten sich beide treuer Männerfreundschaft und einer Anhänglichkeit zu erfreuen, wie sie nur Wenigen auf dieser Erde zu Theil wird. — Ueberblicken wir ihr Leben, so haben beide diess wieder gemeinsam, dass sie politisch und bürgerlich kämpfen müssen und leiden für ihre religiösen und kirchlichen Ideen. Beide haben erbitterte Parteien gegen sich, beide werden herumgeworfen im Leben; aber beide sind auch in der Art der Durchführung ihrer Ideen sich gleich: beide sind kirchliche Staatsmänner; beide auch darin sich gleich, dass sie nach einer langen Reihe von Kämpfen ihr Werk durchgesetzt und mit dem Ende ihres Lebens auch ihre Aufgabe vollendet haben. Diess sind die Parallelen, die sich zwischen ihnen ziehen lassen. Ist dann auch ihre Stellung und ihre Aufgabe eine verschiedene je nach den Zeiten, in denen sie lebten, so sind doch beide, und diess ist das Letzte, die religiösen Heroen ihrer Periode.

Antonius.

»Wir sollten so leben, als wenn wir täglich sterben müssten.«
Antonius' Abschiedsworte an seine Brüder.
(Athanasius: Leben des Antonius, 89. Kap.)

Das Christenthum ist Totalität aller religiösen Momente.

Die einzelnen Momente nun in dieser Totalität stellt sich der Geist, der das Christenthum sich anzueignen hat, für sich heraus, um durch sie hindurch zur Totalität vorzudringen.

So ist zugleich keine Seite des menschlichen Seins, die sich nicht in das Christenthum, und keine, in die sich nicht das Christenthum eingebildet hätte. —

Wir haben (in der vorliegenden Periode) in dem Leben des Athanasius ein solches Moment betrachtet nach der Seite des Lehrgehalts des Christenthums. Ein weiteres Moment nun nach der Seite des praktischen Christenthums, als Askese, tritt hervor in Antonius.

Die Askese ist diejenige religiöse Lebensrichtung, welche ihr Ziel durch besondere, eigene Uebungen anstrebt. Ihr Grund ist der Drang, von den Banden der endlichen Welt sich loszureissen und frei zu erhalten, auf den Trümmern und in dem Ersterben der sinnlichen Welt die ewige zu gewinnen und, ungestört von der äusseren Lebensweise, von irdischem Besitz und vergänglichen Gütern ein mit Christus in Gott verborgenes Leben zu führen. Im tiefsten Grunde liegt hier also die Anschauung,

dass das Endliche im Gegensatz stehe zum Unendlichen. Diese Richtung strebt nun auch in der äusseren Lebensform, bis ins Einzelnste hinaus sich auszudrücken.

Diess ist das Wesen aller Askese. In dieser Anschauung und Richtung liegen zugleich ihre Gefahren und Abwege. Wir meinen die Ansicht, einerseits: dass man das endliche Leben, um das unendliche zu gewinnen, opfern, nicht heiligen müsse; anderseits, dass man durch diese Lebensform schon an und für sich geschickt werde fürs Himmelreich — ein Zurücksinken, wie man sieht, auf den Standpunkt bald des Judenthums, bald des Heidenthums, die Quelle aller Werkheiligkeit und Verdienstlichkeit. —

Aus der Askese des zweiten Jahrhunderts hat sich das Einsiedlerleben des dritten herausgebildet und dieses legte den Grund zu dem Mönchsthum der künftigen Jahrhunderte.

So hat sich die Askese in immer besondereren Formen fixirt, aber eben damit immer tiefer der Gefahr sich ausgesetzt, von dem allgemeinen Geiste des Christenthums verlassen zu werden.

Die Wiege dieses asketischen Lebens ist Aegypten, im Besonderen die Wüste des Nilthals. An den Rändern dieses alten Kulturlandes, noch mit den Trümmern der abgeschiedenen Jahrhunderte bedeckt, und schon vor den Zeiten des Christenthums verwandter Richtung zugethan, siedelte sich der vom Getümmel der Welt und ihrem Naturleben ermüdete Geist zuerst an, um da, in der Abgeschiedenheit, gleichsam die leise Ansprache des Höheren desto deutlicher vernehmen zu können. Der Patriarch aber dieser Richtung und des gesammten Einsiedler- und Mönchslebens ist Antonius.

Antonius ist geboren ums Jahr 251 in dem Dorfe Koma, bei Heraclea in Oberägypten. Seine Eltern waren angesehen und begütert und bekannten sich bereits zum Christenthum. Der Knabe wuchs auf in dem väterlichen Hause in ländlicher Zurückgezogenheit. Er war still und ernst, darum mied er den Umgang mit den lärmenden Knaben; frühzeitig lebte in ihm ein tiefes, religiöses Gefühl, das

mit ihm gross wurde, darum fühlte er kein Bedürfniss einer literarischen Bildung.

So haben es solche Gemüther; die Welt und ihre Herrlichkeit und ihre Erkenntniss liegt ihnen fern ab; sie lassen sich genügen an ihrem inneren Leben. »Sein ganzes Trachten, sagt Athanasius, sein Biograph, ging dahin, dass er, wie von Jakob geschrieben steht, unverdorben zu Hause bleiben möchte.« Fleissig wohnte er dem Gottesdienste bei; was er selbst in der Bibel las oder in der Kirche aus der Bibel vorlesen hörte, das bewahrte er tief in seinem Herzen. Es wurde ihm ein Stoff geistiger Nahrung, den er immer bei sich trug, so dass er nachher des Buchstabens der Schrift ganz entbehren konnte.

So vollbrachte Antonius seine Jugendjahre; einfältig, im edlen Sinne des Wortes, wollte er sein und bleiben, »zufrieden mit dem, was er vorfand, und begehrte nichts weiter.«

Da starben ihm die Eltern. Er war damals achtzehn bis zwanzig Jahre alt. Mit ihm war eine einzige, noch sehr junge Schwester. Deren Pflege und das ganze Hauswesen lag nun auf ihm.

Wir kennen Antonius: zeitliche Sorgen mochten seinem Gemüthe wohl am wenigsten zusagen.

Einst, als er, seiner Gewohnheit gemäss, in die Kirche ging und seinen Geist sammelte, überdachte er, wie die Apostel Alles verlassen, und das Bild der ersten apostolischen Gemeinschaft, in der keiner ein besonderes irdisches Eigenthum besessen, trat lebhaft vor seine Seele, und wie gross die Hoffnung, die für sie im Himmel hinterlegt sei. Voll solcher Gedanken trat er in die Kirche; da hörte er gerade das Evangelium vom reichen Jüngling vorlesen. Er vernahm die Worte: »willst du vollkommen sein, so geh' hin, verkaufe Alles, was du hast, und gib es den Armen und dann komm und folge mir nach, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.« Diese Worte schlugen an sein Inneres; es war ihm, in der Stimmung, in der er sich gerade befand, als hätte Christus sie an **ihn** gerichtet. Er ging hin und verschenkte die bedeutenden Ländereien, die

er besass (an die dreihundert Morgen des fruchtbarsten Landes) der Gemeinde; für ihn und seine Schwester stellte er nur die Bedingung, dass sie von allen öffentlichen Lasten befreit würden. Ebenso verkaufte er alle seine beweglichen Güter und theilte den Erlös unter die Armen. Nur Weniges behielt er zurück zum Unterhalt seiner Schwester.

Nicht lange darnach trat er abermals in die Kirche und hörte die Worte des Herrn im Evangelium: »sorget nicht für den morgenden Tag.« Da konnte er nicht mehr bleiben und ging hinaus und vertheilte auch noch das Uebrige. Seine Schwester vertraute er einem Vereine frommer Jungfrauen; er selbst begann vor seinem Hause ein streng asketisches Leben: »denn damals gab es noch keine gemeinsamen Mönchswohnungen, auch in die Wüste war noch keiner gegangen, sondern jeder, der das asketische Leben führen wollte, blieb allein für sich, nicht weit von seinem Dorfe.«

Es lebte nun damals im nächsten Dorfe ein Greis, der von Jugend auf ein solches einsames Leben geführt hatte. Diesen besuchte Antonius, mit diesem wetteiferte er. Und wo er hörte, dass irgendwo ein Einsiedler ein strengeres Leben führte, den suchte er auf, »wie die kluge Biene, und erst, nachdem er eine Wegzehrung auf den Weg zur Tugend empfangen hatte, kehrte er zurück.« Von dem Einen nun nahm er die Sanftmuth und Leutseligkeit, von dem das anhaltende Wachen, von jenem das Fasten, die Lagerstätte auf blosser Erde, von einem Andern die Beharrlichkeit im Gebet, von Allen aber nahm er die Andacht zu Christo und die Liebe des Nächsten mit sich. Er beeiferte sich, »die Vorzüge der Einzelnen in sich zu vereinen und die Tugenden Aller in sich darzustellen.«

Er ward geliebt und geehrt von Jedermann. Sein Leben war Gebet und Arbeit; den Erlös seiner Arbeit verwandte er theils zum Einkauf von Lebensmitteln, theils zur Unterstützung der Dürftigen. —

Bis hieher hat das Leben des Antonius sich verlaufen in Ruhe und Frieden, einem sanft dahinfliessenden Bächlein gleich. Aber die Kämpfe, die an dem Leben jedes Sterb-

lichen haften als Mitgabe und Bedingung fürs Himmelreich, bleiben nun auch nicht aus in seinem Leben. Diese Kämpfe jedoch kommen für ihn, der sich von der Welt gleichsam lossgeschält, nicht von der Welt her, sondern sie haben sich, und nur um so mächtiger, in sein tiefstes Innere verlegt, aus dem sie hervorbrechen. Sie erscheinen ihm aber nicht in dieser Gestalt, nicht als Elemente seiner eigenen Natur und seines eigenen Herzens, aus dem, wie die Schrift sagt, allerlei böse Gedanken hervorkommen; Antonius stellt diese Versuchungen sich gegenüber und so erscheinen sie ihm als Angriffe der Dämonen.

Sein Leben ist sofort voll von diesem Streit mit den bösen Geistern, und der innere Lebenskampf des Mannes bewegt sich so in der Form eines gewaltigen Dramas. Am gewaltigsten aber erscheint der Kampf an den Pforten des neuen Lebens, das Antonius begonnen, da die guten und bösen Mächte in ihm noch kämpfen, hinüber und herüber, bis endlich die Macht der Dämonen gebrochen ist und sein asketisches Leben nun freien Lauf hat. Doch auch dann noch, wie überhaupt im Leben eines jeden Christen, haben die Kämpfe und Versuchungen kein Ende, sie haben aber ihren Stachel und ihre Macht verloren und werden immer mehr nur noch verschwindende Momente in seinem Leben.

Betrachten wir nun diese Kämpfe in der Form, wie sie der Biograph des Antonius uns beschreibt. »Der Teufel, sagt dieser, der Feind alles Guten, konnte in dem Jüngling solches Vorhaben nicht gleichgültig ansehen; er versuchte nun allerlei Anläufe gegen ihn. Zuerst suchte er ihn von dem asketischen Leben abwendig zu machen, indem er ihn an seine Güter erinnerte, an die Sorge für seine Schwester, an den Umgang mit seinen Freunden, ihm Geld, Ehre, sinnliche Genüsse, die Reize eines feineren Lebens, diesen gegenüber die Mühseligkeiten eines gottgeweihten Wandels, die Schwachheit seines Körpers, die Länge der Zeit vorstellte.« Aber Antonius hielt an am Gebet. Da kam der Feind auf andere Weise. »Er beunruhigte den Jüngling bei Nacht durch unreine Gedanken, er-

regte in ihm den Kitzel der Lust, nahm sogar bei Nacht die Gestalt eines Weibes an.« Aber Antonius schirmte sich durch Glauben, durch Gebet, durch Fasten. »Er vergegenwärtigte sich Christus, den durch ihn erhaltenen Adel und die geistige Natur der Seele, die Drohung mit dem Feuer und die Pein mit dem Wurm; das löschte die Kohle der Arglist aus.«

Das war der erste Sieg des Antonius über den Teufel »oder vielmehr eine herrliche Grossthat des Erlösers in Antonius.« Ihm hatte der im Kampfe beigestanden, »der unsertwegen Fleisch angenommen und dem Fleische den Sieg über den Tod verliehen hatte, so dass ein Jeder, der in der That streitet, sagen kann, nicht ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.«

Der erste Angriff war abgeschlagen. Dennoch war Antonius nicht unbesorgt, nicht minder achtsam auf sich selbst; »er tödtete daher seinen Leib immer mehr und brachte ihn unter die Botmässigkeit des Geistes.« Er wachte Nächte hindurch, ass wohl zwei bis vier Tage lang nichts. Seine Nahrung war Brod mit Salz; blosses Wasser war sein Getränk, seine Lagerstätte eine Binsenmatte, oft auch der blosse Boden. Nie salbte er den Körper mit Oel.

So nun wollte Antonius allmählig sich immer mehr einschränken und zog sich in die Gräber zurück, unfern von seinem Wohnort.

Antonius hatte gesiegt, gesiegt mit Bewältigung, mit gänzlicher Unterdrückung aller Ansprüche seiner sinnlichen Natur. Er hatte den Dämon in ihm gebannt, ihn verschlossen in die Tiefe. Der aber brach nur um so heftiger hervor, die sinnliche Natur machte nur um so rücksichtsloser ihre Rechte geltend. Es entstand ein Kampf »sichtbar für Jeden.«

Wundersam ist, was uns hierüber berichtet wird. Ein Schwarm böser Geister begab sich in der Nacht zum Antonius und verwundete ihn so sehr mit Schlägen, dass er, von Schmerz getroffen, sprachlos auf der Erde da lag; die Schmerzen, versicherte er, seien so gross gewesen, dass Wunden, die von Menschen herrühren, unmöglich

je einen so heftigen Schmerz verursachen können.« Antonius lag wie todt da. Folgenden Tags kam ein Freund, ihm Brod zu bringen, öffnete die Thür und fand ihn in dem geschilderten Zustand. Der hob ihn auf, trug ihn in die Kirche des nächsten Dorfes und legte ihn auf den Boden nieder. Es setzten sich um ihn her die Bewohner und Gefreundete, als wenn er todt wäre. Gegen Mitternacht kam er wieder zu sich. Sofort liess er sich von dem Freunde wieder zu den Gräbern tragen.

Da lag er wieder an seinem alten Orte; denn aufrecht zu stehen vermochte er nicht wegen seiner Wunden. Er betete. Er war voll Muth, voll Andacht. Nach dem Gebete rief er mit lauter Stimme: »hier bin ich, Antonius; ich fürchte eure Wunden nicht; mögt ihr mir auch noch mehrere beibringen, nichts wird mich doch scheiden von der Liebe Christi.« Hierauf stimmte er das Loblied an: »wenn sich schon ein Heer wider mich leget, so fürchtet sich dennoch mein Herz nicht.« Da »knirschten« die bösen Geister. »Sie erregten bei Nacht einen solchen Lärm, dass der ganze Ort erschüttert schien; die vier Wände der Höhle schienen sie gleichsam zu durchbrechen und unter verschiedenen Gestalten wilder und kriechender Thiere einzudringen; da sah man die Geister in der Gestalt von Löwen, Bären, Leoparden, Stieren, Schlangen, Nattern, Skorpionen und Wölfen. Der Löwe brüllte, als wollte er ihn anfallen, der Stier schien mit den Hörnern auf ihn loszugehen, die Schlange kroch, ohne vorwärts zu kommen — es war scheusslich anzusehen; Antonius fühlte wie von Geisseln sich verletzt und zerstochen, lag aber doch unerschrocken und wachend da. Kühn redete er sie an. Wenn ihr im Stande seid und Macht wider mich erhalten habt, rief er ihnen zu, was zaudert ihr? greifet an! Seid ihrs aber nicht im Stande, was müht ihr euch vergebens? Unser Siegel und unsere Mauer ist der Glaube an unsern Herrn.« Das war dieser Kampf. »Allein der Herr vergass auch dieses Mal den Antonius nicht, sondern kam ihm zu Hülfe. Denn siehe, als er emporschaute, wars ihm, als ob die Decke sich öffnete, und ein Licht-

strahl fiel von oben herab. Die Dämonen verschwanden, die Schmerzen hörten auf, die Wohnung war wieder ganz. Er fühlte sich wie verjüngt, er fühlte mehr Kraft in sich, denn je zuvor. — Damals war er nahe an fünf und dreissig Jahre.

Wir haben uns nicht versagen können, diesen Hergang (nach Athanasius) zu berichten. Er vergönnt uns einen tiefen Blick in das Innere des Mannes. Wir sehen es in seinen Grundtiefen aufgewühlt, wir sehen es von der tiefsten Nacht umfangen, in Fieberhitze brennend. Aber ein Licht fällt in diese Nacht; die Wogen legen sich. Antonius hat gesiegt.

Neuen Muthes voll verliess er die Grabhöhle und eilte in die Gebirge. Vergebens waren nun die Blendwerke des Bösen. Auf dem Wege sah er eine grosse Silberscheibe. »Diess ist, rief er aus, ein Kunstgriff des Teufels. Aber du wirst dadurch meinen Entschluss nicht vereiteln, o Teufel! denn das Silber sei mit dir verdammt.« Auf diese Worte verschwand die Scheibe, »wie der Rauch vor dem Feuer.« Als er weiter ging, sah er Gold da liegen. Er eilte darüber hin, »wie über ein Feuer«, und so schnell, dass er sich nicht einmal umwandte. Bald hatte er den Ort aus den Augen verloren und kannte ihn nie wieder. — So flieht man Versuchungen. — Jenseits des Nils fand er ein Schloss, das so lange unbewohnt war, dass es von kriechenden Thieren wimmelte. Hier schlug er seine Wohnung auf und »die Thiere entfernten sich schleunig, als wenn sie Jemand verfolgte.« Hier weilte er in tiefster Einsamkeit, in den innersten Gemächern, »ohne je herauszugehen, oder irgend einen der Ankommenden zu sehen, nur zweimal des Jahres erhielt er vom oberen Theil des Gebäudes herab Brod.« Die Kämpfe dauerten an, doch immer siegreich. »Einst hörten die Freunde, die draussen standen, als wenn viele Menschen in dem Schlosse wären, ein grosses Getöse, vielen Lärm, auch klägliche Stimmen und die lauten Worte: fort aus unserem Wohnsitze! Was geht dich die Wüste an? Du wirst unsere Nachstellungen nicht aushalten.«

An die zwanzig Jahre hatte ~~Athanasius~~ Antonius in so strenger Einsamkeit ein asketisches Leben geführt. Nun konnten die Freunde ihr Verlangen nicht mehr zurückhalten; sie erbrachen die Thüre mit Gewalt. Da trat er hervor »wie aus einem Tempel, in dem er sich ganz Gott geheiligt, wie vom göttlichen Geiste berührt.« Man staunte ihn an; er war noch ganz derselbe, wie vor seinem Entweichen in die Einsamkeit; nicht strenger, nicht weicher; stille Würde thronte auf seinem Antlitz, die Frucht der heissen Kämpfe. »Er war, bemerkt Athanasius, ganz sich selbst gleich, als Einer, der von der Vernunft geleitet, im *wahren Naturstande* sich befindet.«

Eine solche Persönlichkeit stiftete Segen, Wunder im Geistlichen, Wunder im Leiblichen. Antonius tröstete, versöhnte Entzweite, ermahnte Alle, der Liebe Christi in der Welt Nichts vorzuziehen; er erinnerte an die zukünftigen Güter; befreite von körperlichen Krankheiten, reinigte Andere »von bösen Geistern.« Viele folgten ihm ins einsame Leben, die Wüste ward bevölkert, auf den Bergen entstanden allenthalben Ansiedelungen von Einsiedlern, allen aber stand er als Vater vor. »Die Zellen waren erfüllt mit himmlischen Chören, die sangen, lasen, fasteten, beteten, frohlockten in der Hoffnung der zukünftigen Güter; arbeiteten, um Allmosen spenden zu können und Liebe und Eintracht unter sich hatten. Es war, als sähe man ein gesondertes Land der Gottseligkeit und Gerechtigkeit. Da gab es Keinen, der Unrecht that oder Unrecht litt, eine Schaar wohl, aber Ein Sinn Aller in heiligen Bestrebungen. Wer diese Zellen sah und diese schöne Ordnung, der konnte ausrufen: wie schön sind, Jakob, deine Wohnungen, deine Zelte, Israel!« Solche Schilderung macht Athanasius.

In Alexandrien erschien Antonius nur bei ausserordentlichen Veranlassungen. Dann brachte seine Erscheinung immer grosse Wirkungen hervor. Als die Verfolgung des Maximinus (311) über die Kirchen hereinbrach, ging er, den Märtyrern zu folgen und ihr Loos mit ihnen zu theilen, nach Alexandrien. Er sehnte sich nach dem

Märtyrertode; aber ausliefern wollte er sich nicht. Er besuchte nun die Bekenner in den Metallgruben und in den Gefängnissen, ermahnte sie vor dem Gerichtshofe zur Standhaftigkeit und begleitete sie, bis sie geendet hatten. Sein Beispiel und seine Worte wirkten so kräftig, dass der Statthalter einen Befehl ergehen liess, alle Mönche sollten die Stadt verlassen. Andere Mönche, die auch bei dieser Veranlassung in die Stadt gekommen waren, verbargen sich, aber Antonius erschien öffentlich, und doch wagte ihn Keiner anzutasten. Der Märtyrertod war ihm selbst nicht beschieden; »der Herr erhielt ihn zum Nutzen Anderer, damit er in der Tugendübung, die er aus den Schriften gelernt hatte, der Lehrer für Viele würde.«

Nachdem die Verfolgung aufgehört, kehrte er wieder zurück in seine Zelle, »wo er täglich Märtyrer war und Glaubenskämpfe bestand.« Und noch viel strenger war er gegen sich jetzt, denn zuvor. Als er aber die vielen Störungen sah und wie er nicht nach Wunsch dem einsamen Leben sich überlassen könne, auch befürchtete, *er möchte wegen der Wunder, die der Herr durch ihn that, entweder selbst stolz werden oder von einem andern für mehr gehalten werden, denn er wirklich sei*, so zog er sich noch tiefer in die Wüste zurück. Sarazenischen Nomaden schloss er sich an. Nachdem er mit ihnen drei Tage und drei Nächte gereist war, kam er zu einem sehr hohen Berg; an dessen Fusse floss ein gar klares Bächlein; das Wasser darin war süss und sehr kalt, ringsum waren Ebenen und einige wilde Palmen.

Diesen Ort wählte er sofort zu seinem Aufenthalte. Hier lebte, betete und arbeitete er. Seine Zelle war viereckig und enthielt nur so viel Raum, als ein Mensch nöthig hatte, um liegend seine Füsse auszustrecken. Auf der Höhe des Berges, wohin nur ein sehr schwieriger, treppenartiger Fussweg führte, waren noch zwei andere, ganz ähnliche Zellen in Felsen eingehauen. Die Sarazenen hatten die fromme Heiterkeit des Mannes liebgewonnen. Sie zogen absichtlich öfter auf diesem Wege vorüber und brachten ihm Mundvorrath. Einige Erquickung verschafften

ihm die Palmen. Später, als die Brüder den Ort ausgekundschaftet, brachten sie ihm Brod. Er aber wollte ihnen die Mühe ersparen und bat sie, ihm einen Spaten, eine Axt und etwas Korn zu bringen. Er baute nun einen kleinen Platz an, den er hiefür tauglich fand, und weil er zur Bewässerung genug hatte, säete er das Getreide aus. So verschaffte er sich Nahrung, froh, dass er in Zukunft desshalb Niemand mehr zur Last fallen dürfe. Später, als er Besuche erhielt, pflanzte er auch einiges Gemüse, damit, wer zu ihm käme von langer beschwerlicher Reise, doch einige Erfrischung fände. Neben dem Anbau seines Gärtchens verfertigte er Matten von Binsen. Wenn sie ihm etwas brachten, so gab er ihnen Körbe dafür, die er selbst verfertigt.

Wir haben das erste Auftreten des Antonius in Alexandrien geschildert; noch einmal erschien er in der Stadt als hundertjähriger Greis, um dem Arianismus, welcher durch weltliche Macht dort gefördert wurde, entgegen zu wirken.

Dem Gesuch seiner Freunde, besonders des Athanasius, ihren Lehrbestimmungen Zeugniss zu geben und sie mit seinem Ansehen zu unterstützen, hatte er sich nicht entziehen wollen. Sein Erscheinen machte auch diessmal wie jenesmal grosses Aufsehen, selbst Heiden wünschten »den Mann Gottes« zu sehen, zu berühren. »Dort befreite der Herr durch ihn Viele von den bösen Geistern und von Krankheiten; und so Viele traten in jenen Tagen zum Christenthum über, als man sonst kaum während eines Jahres übertreten sah.« —

Wir nähern uns der Zeit, da Antonius scheiden sollte. Er fühlte sein Ende nahen und wollte Abschied von seinen Freunden nehmen. Zum letztenmale besuchte er die Mönche, die ausserhalb des Berges wohnten. »Es ist mein letzter Besuch, sagte er, den ich euch mache; ich sollte mich wundern, wenn wir einander in diesem Leben noch einmal sehen sollten; es ist Zeit, dass ich von hinnen scheide; ich bin ja beinahe schon 105 Jahre alt.« Da jene das hörten, weinten sie, umarmten den Greis und küssten ihn. Er aber war freudig, »gleichsam als kehrte er aus

einer fremden Stadt in seine Heimath«; er ermahnte sie, sie sollten in ihrer Strenge nicht nachlassen, sondern so leben, als wenn sie täglich sterben müssten. Insbesondere warnte er sie noch vor den Meletianern und Arianern. Die Brüder drangen nun in ihn, unter ihnen sein Leben zu beschliessen; er aber weigerte sich dessen, befürchtend, sie möchten, nach Art der Aegyptier, mit seinem Leichnam abergläubische Ehrenbezeugungen vornehmen. Nachdem er also Abschied genommen von den Brüdern, die ausserhalb des Berges waren, zog er sich in das Innere des Berges zurück. Nach wenigen Monaten verfiel er in eine Krankheit. Da liess er die beiden Freunde, die um ihn waren und seines hohen Alters wegen ihn bedienten, vor sich treten. »Ich gehe nun, sprach er zu ihnen, den Weg der Väter; ich sehe, dass der Herr mich ruft. Ihr aber wachet und verlieret die Frucht eurer vieljährigen Arbeiten nicht. Beeifert euch, als finget ihr jetzt erst an. Ihr kennet die Nachstellungen der bösen Geister; ihr wisset zwar, wie heftig, aber auch wie schwach und unmächtig sie sind . . Begrabet meinen Leichnam und bedecket ihn mit Erde. Niemand als ihr allein soll den Ort wissen. In der Auferstehung der Todten werde ich diesen Leib schon wieder von dem Heiland erhalten. Theilet meine Kleider. Eine Melote sammt dem Oberkleide, das mir der Bischof Athanasius gegeben und auf dem ich zu schlafen pflegte, bringt ihm wieder zurück; die andere Melote gebt dem Serapion; das Cilicium behaltet ihr, Kinder, werdet selig! Antonius geht von hinnen und ist fortan nicht mehr bei euch.«

Das waren seine letzten Worte. Die Jünger küssten ihn. Er aber streckte seine Füsse aus, blickte noch einmal die Freunde mit freundlichem Gesichte an und verschied so und wurde zu den Vätern versammelt. Seine Jünger machten hierauf, wie er ihnen befohlen, ein Grab.

Antonius hatte sich wie abgelöst von allen sinnlichen Banden. Er hatte sich gleichsam aus der Peripherie des Lebens ganz ins Zentrum versetzt. Da, aus dieser zentralen Mitte heraus, erschlossen sich ihm neue Gaben, Kräfte, Mächte.

Oft, so erzählt sein Biograph, sagte er schon einige Tage, ja manchmal schon einen Monat vorher, welche Besuche und warum sie zu ihm kommen werden. »Die Einen kamen nämlich bloss, um ihn zu sehen, die Andern aber wegen einer Krankheit und wieder Andere, weil sie von den bösen Geistern gequält wurden.« — Einem gewissen Dux Balacius, der die Christen grausam verfolgte, liess er sagen: »ich sehe den Zorn Gottes über dich hereinbrechen; höre also auf, die Christen zu verfolgen, damit nicht Gottes Rache dich erfasse; schon ist sie auf dem Wege.« Balacius lachte, tobte. Nach fünf Tagen wurde er vom Pferde zertreten; drei Tage darauf war er todt. — Auch das Schicksal seiner eigenen Stiftung, wir meinen, der Stiftung, die von ihm ausgegangen, sah er voraus. Als Viele zum Einsiedlerleben sich herzudrängten, fragten ihn eines Tages seine Jünger, ob dieser Eifer nie erkalten würde. Da verzogen sich seine Gesichtszüge, er fing an zu weinen. »Ach nein, gab er ihnen zur Antwort, es wird eine Zeit kommen, da werden die Mönche, statt die Einsamkeit zu suchen, in den bewohntesten Städten ihre Wohnsitze aufschlagen; da werden sie prachtvolle Gebäude errichten, gute Mahlzeiten suchen und sich in nichts mehr von den Weltmenschen unterscheiden, als durch ihre Kleider. Doch Einzelne wird es allezeit geben, in denen der ursprüngliche Geist ihrer Stiftung sich erhalten wird.«

Auch die Ferne des Raumes durchdrang er. Einst reisten zwei Brüder zu ihm; auf der Reise ging ihnen das Wasser aus; der Eine starb; der Andere kam dem Tode nahe; nicht mehr im Stande, weiter zu gehen, legte er sich hin auf die Erde und erwartete sein Ende. Antonius sass eben auf dem Berge. »Geschwind, redete er schnell zwei Brüder an, die zufällig bei ihm waren, geschwind, nehmet einen Wasserkrug und laufet hinaus an

den Weg, der nach Aegypten führt; von zwei Reisenden ist der Eine so eben gestorben, der Andere wird sogleich sterben, wenn ihr nicht eilet. Es ist mir so eben im Gebete geoffenbart worden.« Die Brüder eilten und fanden den, welcher todt da lag, und begruben ihn; den Andern aber brachten sie durch Wasser wieder zu sich und führten ihn zu dem Greise. Die Entfernung hatte eine Tagereise betragen. —

Wenn solche Momente, solche Visionen über ihn kamen, war er dann wie ausser sich selbst versetzt. Oft, wenn er sich mit denen, die zu ihm kamen, niedersetzte, und auch, wenn er mit ihnen umherging, verstummte er plötzlich. Erst nach Verlauf einer Stunde etwa knüpfte er das Gespräch wieder an; die Anwesenden vermutheten dann, dass er eine Erscheinung gehabt. Eines Tages während der Arbeit gerieth er in eine solche Ekstase. Er seufzte sehr in seiner Anschauung. Nach Verlauf einer Stunde wandte er sich zu den Anwesenden, zitterte, beugte die Kniee und blieb lange in dieser Stellung. Endlich stand er auf und weinte. Gezwungen nun, zu sagen, was ihn bewegt, erzählte er, dass ein Strafgericht über die Kirche ergehen werde. »Ich sah den Tisch des Herrn ringsum von Mauleseln umgeben, die das Innere desselben so mit den Hufen zerstampften, wie es geschieht, wenn solche Thiere in Unordnung aufspringen und ausschlagen; und eine Stimme hörte ich, die sprach: mein Altar wird entweihet werden.« — Nach zwei Jahren drangen die Arianer mit Gewalt in Alexandrien ein.

Auch die Gabe der Heilungen war ihm verliehen. Er legte die Hände auf das Haupt des Kranken, betete über ihn; oft sprach er nur das Wort: gehe hin, du bist gesund — so wenigstens berichtet Athanasius — und der Kranke genas. So kam einst ein Mann aus der kaiserlichen Hofhaltung, Fronto; er war schwer krank, lief Gefahr, die Augen zu verlieren und hatte sich die Zunge abgebissen. Der kam zu Antonius und bat ihn, für ihn zu beten. Antonius betete und sagte dann zu Fronto: »geh und du wirst gesunden.« Der Mann wollte nicht gehen und blieb noch

einige Tage; da drang der Einsiedler in ihn mit den Worten: »wann du hier bleibst, wirst du hier nicht geheilt werden; geh' und sobald du nach Aegypten gekommen sein wirst, wirst du das Wunder sehen, welches an dir geschieht.« Fronto glaubte und zog ab. Und als er Aegypten nur erblickte, ward er von der Krankheit befreit nach den Worten des Antonius, »welche er im Gebete von dem Heiland erhalten hatte.« — Eine andere Geschichte ist diese. Ein Mädchen aus Busiris, in der Provinz Tripolis, war mit einer schweren und sehr garstigen Krankheit behaftet. Als nun die Eltern des Mädchens erfuhren, dass Einsiedler zu dem Antonius reisen, »und an den Herrn glaubten, welcher das Weib von dem Blutflusse geheilt hatte«, baten sie diese, die Tochter mitreisen zu lassen. Angelangt bei Antonius, wollten die Einsiedler Meldung thun von dem Mädchen; er aber kam ihnen zuvor, erzählte ihnen die Krankheit des Kindes und dass es mit ihnen hieher gereist sei. Als dann jene ihn baten, er möchte erlauben, dass das Mädchen zu ihm käme, liess er das nicht zu, sondern sprach: »gehet und ihr werdet das Mädchen, wenn es nicht gestorben ist, gesund finden. Ein solches Wunder ist aber nicht mein Werk, so dass jene zu mir elenden Menschen kommen sollte, sondern das Werk des Heilandes ist die Heilung, der allenthalben Barmherzigkeit an denen übt, die ihn anrufen. Auch jenes Mädchen hat der Herr auf das Gebet erhört und mir hat seine Liebe zu den Menschen geoffenbaret, dass er die Krankheit desselben heilen werde.« Es geschah so. Als die Einsiedler hinauskamen, fanden sie die Aeltern voll Freude und das Mädchen gesund.

Auch böse Geister trieb Antonius aus von den Menschen. Als er von Alexandrien auf seinen Berg wieder heimkehrte, rief am Thore ein Weib: »bleibe, Mann Gottes, meine Tochter wird schrecklich vom bösen Geiste gequält.« Antonius blieb stehen. Als nun das Weib nahe gekommen, warf sich die Tochter auf die Erde nieder. Nachdem nun der Einsiedler gebetet und den Namen Christi

genannt hatte, fuhr der unreine Geist aus und das Mädchen stand gesund auf.

In welcher Macht Antonius diese Wunder verrichtete, haben wir bereits aus seinen eigenen Worten entnommen. Diess Bewusstsein, nur in Christi Kraft solche Werke zu thun und nur Organ dieser höheren Kraft zu sein, war jederzeit und unendlich energisch in ihm; und eben die Energie dieses seines Glaubens hat, wenn etwas, ihn zum Wunderthäter gemacht. Wunderthäter, im prägnanten Sinne des Wortes, wollte und konnte er desswegen nicht sein; gleichsam nur als Herold und Verkündiger der göttlichen Gnadenkräfte und Gnadengaben betrachtete er sich, und auf Seite des Kranken verlangte er Glauben an Christus, als den wahren Wunderthäter, und dieser Glaube war ihm Bedingung alles guten Erfolgs. — Es ist, wie man sieht, alles Magische hier ausgeschlossen. — Einst kam ein Kriegsmann, Martinianus, zu ihm und hatte seine Tochter bei sich, die vom bösen Geiste besessen war. Er klopfte lange an der Thür; Antonius öffnete aber nicht. Endlich rief er von oben herab: »Mensch, warum rufest du zu mir? Auch ich bin ein Mensch wie du. Glaubst du aber an Christum, dem ich diene, so gehe hin und bete in deinem Glauben zu Gott und es geschieht, um was du bittest.« Da rief der Kriegsmann voll Glauben den Namen Christi an und seine Tochter wurde vom bösen Geiste befreit.

Diess ist deutlich genug. »Antonius, sagt sein Biograph ausdrücklich, heilte nicht durch Befehlen, sondern durch Beten und Anrufen des Namens Christi; so dass Allen einleuchtend wurde, dass nicht er diese Wunder that, sondern der Herr, der durch ihn den Menschen Wohlthaten erwies und die Leidenden heilte; das Verdienst des Antonius aber war nur das Gebet und das asketische Leben. Diejenigen, die ihre Gesundheit erhielten, lernten also nicht dem Antonius, sondern Gott allein danken.« — Antonius selbst, wenn er Heilungen verrichtete, bat Alle, »dass sie sich desswegen über ihn nicht wundern, sondern vielmehr den Herrn anstaunen möchten, der uns Menschen

die Gnade verliehen, nach Kräften ihn zu erkennen.« Und wie er »sich nicht brüstete «, wenn er erhört wurde, so »murrte er auch nicht «, wenn er nicht erhört wurde, »sondern immer dankte er dem Herrn und ermahnte die Kranken, geduldig zu sein und die Ueberzeugung zu hegen, dass weder er noch sonst ein Mensch die Gesundheit verleihen könne, sondern nur Gott allein, der, wann und wem er will, Wohlthaten ertheilt.« — Auf diese Weise lernten die Kranken von ihm das, was mehr ist als Befreiung von Uebeln: Ergebung in den göttlichen Willen. »Seine Worte nahmen sie auf wie eine Arznei und lernten den Muth nie verlieren, sondern vielmehr geduldig leiden.«

Ueberhaupt, und das ist das Grosse an Antonius, immer und überall lag es ihm nur an dem Inneren, an dem religiösen und sittlichen Gehalt; allen weiteren Segen und alle weiteren Kräfte betrachtete er dann als eine natürliche Folge hievon. »Wundergaben, sagte er, dürfen wir nicht hochschätzen und nicht desswegen dem asketischen Leben obliegen und Mühen erdulden, damit wir z. B. die Zukunft vorauswissen, sondern damit wir durch einen frommen Wandel Gott wohlgefällig werden. Auch müssen wir nicht beten, etwa: dass wir die Zukunft vorauswissen, und nicht einen solchen Lohn für das asketische Leben fordern; sondern bitten müssen wir, dass uns der Herr mit seiner Hülfe beistehe, damit wir über den Teufel siegen. Liegt uns aber einmal daran, z. B. die Zukunft vorauszuwissen, so lasset uns reines Herzens sein. Denn ich bin überzeugt, dass eine durchaus reine und im ursprünglichen Naturstande sich befindende Seele mehr in Entfernteres sehen könne, als alle Dämonen, weil der Herr es ihr offenbart.« —

Von Antonius als Dogmatiker können wir nicht sprechen. Von einem Manne, wie er war, lässt sich überhaupt kein dogmatisches System verlangen; an ihm war ja alles Praxis, Leben, Askese; ihm war das Christenthum nur erfahrenes, erlebtes Heil. Auf diesem Standpunkte stand er, aus dieser Mitte heraus dachte er und sprach er

über Christenthum. Wenn nun aber gerade kein dogmatisches System, so treffen wir in dem, was uns nach dieser Seite hin von ihm überliefert ist, eine Klarheit und Bestimmtheit und eine Tiefe zugleich, wie wir sie fast allenthalben antreffen, wo geschöpft wird aus innigster Lebenserfahrung, wenn auch sonst alle literarische Bildung abgeht.

Hin und wieder kamen heidnische Philosophen zu Antonius, ihn auf die Probe zu stellen, spotteten wohl auch über ihn als einen so unwissenschaftlichen Mann. Da fragte er sie: »was meinet ihr? Was ist das Ursprüngliche? Ist die Vernunft oder die Wissenschaft früher gewesen? Ist die Vernunft die Urheberin der Wissenschaft oder die Wissenschaft die Urheberin der Vernunft?« Da sie ihm nun entgegneten: zuerst sei die Vernunft gewesen, und diese sei die Urheberin der Wissenschaft, versetzte Antonius: »wer also eine gesunde Vernunft hat, dem ist die Wissenschaft nicht nothwendig. Mein Buch ist die ganze Schöpfung; diess Buch liegt offen vor mir ausgebreitet, und ich kann in demselben, wenn ich will, das Wort Gottes lesen.« Da entfernten sie sich wieder. — Andere spotteten über den Glauben. »Gut, sagte Antonius, ihr stützet euch aufs Demonstriren und, bewandert in dieser Kunst, verlangt ihr, dass auch wir nicht ohne Beweise Gott verehren. Sagt nun an, wie erlangt man eine genaue Erkenntniss der Dinge und vor allem die Erkenntniss Gottes? Durch Beweis mit Vernunftschlüssen oder durch die Kraft des Glaubens? Und welche ist die ältere, der wirksame Glaube oder die Erkenntniss durch Begriffe?« Da sie nun entgegneten, die durch die Kraft des Glaubens sei die ursprüngliche und eigentliche, so sprach Antonius: »richtig habt ihr geantwortet, denn der Glaube entspringt aus einer unmittelbaren Richtung der Seele, die Dialektik aber ist die Kunst der Schlüsse. Wer also die Kraft des Glaubens hat, dem ist die Demonstration nicht nothwendig, vielleicht sogar überflüssig. Denn was wir durch den Glauben erkennen, das versuchet ihr durch Vernunftgründe zu folgern und könnet oft nicht einmal in Begriffe fassen, was wir erkennen. Daher ist die Erkenntniss durch den Glauben edler und siche-

rer, als die durch eure sophistischen Schlüsse. Unser Heiligthum also ruht nicht auf der Weisheit griechischer Schlüsse, sondern auf der Kraft des Glaubens, der uns von Gott durch Jesus Christus gegeben wird.«

Antonius hütete sich überhaupt vor allem Grübeln. Eines Tages verlor er sich in die Betrachtung der wunderbaren Gerichte Gottes. »Herr, rief er aus, woher kömmt es, dass Einige so jung sterben und Andere ein so hohes Alter erreichen; Einige so arm sind, Andere so reich, die Bösen so oft Ueberfluss haben und die Guten so oft darben müssen?« Da war es ihm, als vernehme er eine Stimme, die ihm zurufe: »Antonius, denke du nur an dich, ohne über solches nachzugrübeln; das sind die Gerichte Gottes, die du nicht nöthig hast, zu erkennen.«

Diess ist der formale Standpunkt des Antonius; ganz würdig, wie man sieht, des frommen Mannes, ganz patriarchalisch. Aber auch den positiven Gehalt des Christenthums, »das Kreuz Christi« rechtfertigte er gegenüber dem heidnischen Götterthum. »Was ist besser, entgegnete er den Philosophen, das Kreuz bekennen oder Ehebrüche und Knabenschändungen euern sogenannten Göttern zuschreiben? Das Kreuz ist ein Zeichen des Starkmuths und der Todesverachtung, eure Lehren aber sind Krankheiten der Ausschweifung. Zum Heil und zur Rettung der Menschen nahm der Logos, der unverändert blieb, den menschlichen Leib an, damit, wie er an der menschlichen Natur, so die Menschen an der göttlichen Gemeinschaft hätten. Ist das nicht würdiger, als die Gottheit dem Unvernünftigen gleich machen?«

So bewies Antonius die Menschwerdung und den Tod Christi in seiner inneren Gotteswürdigkeit. Man müsse aber den ganzen Christus zusammenfassen, um ihn zu verstehen, nicht ein Stück an ihm herausreissen. »Warum schmäht ihr nur das Kreuz, bewundert aber die Auferstehung nicht? Beständig erwähnt ihr des Kreuzes, schweiget aber von den auferweckten Todten, von den Blinden, welche das Gesicht erhielten, von den Gichtbrüchigen, die er heilte, und von seinen übrigen Zeichen und Wun-

dern, die beweisen, dass Christus nicht bloss Mensch, sondern Gott war. Leset das in Einfalt und ihr werdet sehen, dass das, was Christus gethan hat, ihn als Gott, der zum Heil der Menschen unter uns wohnte, erweiset.«

Die Göttlichkeit der christlichen Religion erwies dann Antonius durch die Macht derselben einestheils über das Heidenthum, anderntheils auf die Gläubigen. »Wie kräftig unser Glaube ist, die wir uns auf Christum stützen, und wie schwächlich ihr seid mit euren sophistischen Wortkämpfen, erseht ihr daraus, dass ihr mit all' eueren Syllogismen und Sophismen Niemand vom Christenthum zum Heidenthum bekehret. Wir aber, die wir den Glauben an Christum lehren, vernichten euren Aberglauben, indem Alle erkennen, Christus sei Gott und Gottessohn. Ihr haltet durch eure Beredsamkeit die Lehre Christi nicht auf, wir hingegen treiben in Christi Namen die Teufel aus und machen wirkungslos alle Zaubereien.«

»Saget, wo sind eure Orakel? Wo die Zaubereien der Aegyptier? Wo die Blendwerke der Magier? Wann hat das Alles aufgehört, wenn nicht damals, als das Kreuz Christi erschien? Noch mehr. Eure Religion war nie verfolgt, die Christen aber werden verfolgt und dennoch gewinnt unsere Religion an Blüthe und Verbreitung, und während euer gerühmtes Werk zerfällt, erfüllt der Glaube an Christus, geschmäht und verhöhnt, den Erdkreis.«

So bewies Antonius. Es ist treffend. Am treffendsten ist aber der Schluss dieses Gesprächs. »Sehet, sagte Antonius zu den Philosophen, ihr habt jetzt gar keinen Glauben, indem ihr Beweise aus Vernunftschlüssen suchet. Wir beweisen nicht mit künstlich überredenden Worten heidnischer Weisheit; wir überzeugen durch den Glauben, der es dem Gerüste der Begriffe vorausthut. Sehet, hier sind einige Dämonische; versuchet, sie mit euren Syllogismen zu heilen. Vermögt ihr es aber nicht, so stellt euren Streit mit uns ein und ihr werdet die Kraft des Kreuzes Christi sehen.« Darauf bezeichnete er die Kranken mit dem Kreuzeszeichen und betete über sie und sie gesundeten. Da wunderten sich die Weisen.

Antonius aber sagte: »nicht wir sind es, die dieses thun; Christus ist es, der durch diejenigen, die an ihn glauben, dieses wirket. Darum glaubet.« —

Die Moral des Antonius, um auf diese überzugehen, ist Askese. Diese Askese hat sich uns unmittelbar praktisch in seinem Leben dargestellt. Er selbst aber hat auch in eindringenden Worten ihr Wesen beschrieben. Einst kamen die Mönche zu ihm und baten ihn, von ihm eine Rede zu vernehmen. Da sprach er sich gegen sie aus. Er begann damit, wie sie nie Halt machen, nie stille stehen sollten, als wenn sie genug gethan hätten. »Ihr sollt nicht sagen, wir sind in der Uebung alt geworden; vielmehr, als finget ihr erst an, sprechen: lasset unseren Muth uns steigern.« Und nun beschreibt er den Preis der Askese. »Alles in dieser Welt wird um seinen Preis verkauft und Gleiches für Gleiches geboten. Die Verheissung des ewigen Lebens aber wird um Geringes erkauft, um ein kurzes Leben. Bringen wir auch volle achtzig oder wohl gar hundert Jahre in der Askese zu, so werden wir nicht bloss hundert Jahre herrschen, sondern für jene hundert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Auf der Erde haben wir gekämpft; unsere Verheissung aber ist im Himmel. Einen verweslichen Leib haben wir abgelegt; einen unverweslichen werden wir erhalten. Wähnet also nicht bei dem Anblick der Welt, als hättet ihr grossen Dingen entsagt; denn was ist die ganze Erde im Vergleich mit dem ganzen Himmel? Wären wir darum auch Herrn der ganzen Erde, so wäre das doch nichts Angemessenes gegen das Himmelreich. Wenn aber nicht einmal die ganze Erde ein dem Gewinn des Himmels entsprechender Verlust ist, so verliert der, der wenige Jucharte verlässt, so zu sagen, nichts; und sollte er auch ein Haus und viel Geld verlassen, so dürfte er sich doch nicht rühmen oder traurig sein. Ueberdiess könnten wir die zeitlichen Güter doch nicht ins ewige Leben mitnehmen. Was ist also das für ein Gewinn, das zu besitzen, was wir nicht mit uns nehmen könnten? Was wir aber mit uns nehmen können, das ist Weisheit, Erkenntniss, Gerechtigkeit, Mässigkeit, Starkmuth, Liebe

zu Gott und zu den Armen, Glaube an Christus, Milde, Gastfreundschaft. Erwerben wir diese Güter, so werden wir finden, dass sie uns im Lande der Sanftmüthigen gastfreundliche Aufnahme bereiten. Bedenket das Heute; bedenket, dass, wenn wir Einen Tag vernachlässigen, der Herr auf die vergangene Zeit keine Rücksicht nehmen wird. So hat auch Judas wegen einer einzigen Nacht die Arbeit der vergangenen Tage verloren. Gedenket der Worte Pauli: ich sterbe täglich. Und wisset, dass wir hierin den Herrn zum Helfer haben.«

Sofort zeigt Antonius den Zweck der Askese. Er ist kein anderer, als Zurückführen des Menschen auf den ursprünglichen Naturzustand, auf die eigenste Natur. Der Asket ist der wahre Mensch. »Die Tugend ist nicht ferne von uns, nicht ausser uns; in uns selbst liegt sie und ist leicht zu erwerben, wenn wir nur wollen. Die Griechen durchschifften Meere der Wissenschaften halber; wir aber haben nicht nöthig, des Himmelreichs wegen zu reisen oder der Tugend wegen über das Meer zu setzen. Die Tugend bedarf nur unser; aus uns besteht sie. Das geistige Wesen ist dem Menschen natürlich, und darin bestehet sie. Der Natur gemäss ist die Seele in ihrem Besitz, wenn sie so bleibt, wie sie erschaffen worden; sie ist aber gut und edel erschaffen worden. Vom Naturgemässen sich abwenden, das ist das Laster. Anders wäre es, wenn wir die Tugend ausser uns suchen müssten, dann wäre sie schwer; da sie aber in uns ist, so lasst sie uns bewahren, damit der Herr das uns anvertraute Gut erkennen kann als ein solches, wie er es uns anerschaffen hat.« — In dieser Art hat Antonius zu seinen Mönchen über Moral und Askese gesprochen. —

Die Spitze dieser Askese in seinem Leben war, wie wir wissen, sein Kampf gegen die Dämonen. Dass er, wie Athanasius berichtet, nicht bloss wider Fleisch und Blut, sondern wider die bösen Geister zu kämpfen gehabt, sahen wir aus seinem Leben; und sein Kampf mit diesen ist sprichwörtlich geworden. Wie man auch darüber den-

ken mag, immerhin ist von hohem Interesse, wie Antonius selbst sich darüber ausgesprochen. Es liegt hier mancher Kern unter leicht zu lösender Hülle.

Nicht uranfänglich, lehrt er, seien die Dämonen geschaffen worden, wie sie nun sind, »denn Gott hat nichts Böses gemacht«; sie seien abgefallen. Von da an, diess ist ihr Thun und ihr Treiben, »haben sie sich auf der Erde herum getummelt und die Heiden durch Blendwerke irre geführt«; daher unter Anderem die heidnischen Orakel. Aber nicht bloss gegen die Heiden, »auch gegen uns Christen setzen sie Alles in Bewegung, um uns den Eingang in den Himmel zu verschliessen, aus dem sie gestürzt worden sind. Sie suchen durch Einflüsterungen Anstoss zu geben, durch schändliche Wollust das Herz irre zu führen, durch Truggestalten zu schrecken, durch Wahrsagereien zu täuschen. Auf die eine Weise überwunden, erneuern sie auf eine andere wieder den Angriff.« Das ist ihr Geschäft. Aber ihre Macht ist gebrochen. »Obgleich der Satan so Grosses und so Kühnes zu reden sich erkühnt, so ist er doch wie ein Drache an einer Angel herausgezogen, seine Nase ist mit einem Ringe gebunden, seine Lippen sind mit einem Armbande durchbohrt. Hingelegt sind er und seine Dämonen, die ihn umgeben, wie Skorpionen und Schlangen, damit wir ihrer spotten. Daher darf sie der Christ nicht fürchten, und alle ihre Anläufe sind durch Christi Gnade vereitelt. Gleichwohl ruhen sie nicht, sondern drohen wenigstens mit Worten. Aber nur drohen können sie; denn wären sie im Stande, Böses zu thun, sie würden unverzüglich das Uebel zufügen, da sie einen allezeit bereiten Willen haben, zumal gegen die Christen. In Ermanglung der reellen Macht sind es daher Blendwerke, zu denen sie greifen.«

Der Christen Waffe gegen sie ist der Glaube und ein frommer Wandel. »Sie fürchten das Fasten, das Wachen, das Beten, die Sanftmuth, die Ruhe, die Verachtung der sinnlichen Bedürfnisse, die Demuth, die Liebe zu den Armen, die Almosen, die Gelassenheit der Asketen und vor allem ihren Glauben an Christum. Und wenn du nur das

Zeichen des Kreuzes des Herrn machst, so fliehen sie; denn durch dieses hat sie der Heiland ihrer Macht beraubt und öffentlich zu Schanden gemacht.«

Das ist, was Antonius über Natur und Wesen, über Geschäft und Thun der Dämonen gesprochen. Er kommt nun noch auf die Unterscheidung der guten und bösen Geister. Denn auch diese Gabe war nach Athanasius ihm verliehen. »Die guten Geister, sagt er, wenn sie uns nahen, kündigen ihre Gegenwart an durch Sanftmuth und Ruhe; Freude, Wonne und Vertrauen erfüllt die Seele; es bemächtigt sich ihrer eine Sehnsucht nach den himmlischen und zukünftigen Gütern; sie möchte sich an sie anschliessen, mit ihnen von hinnen gehen. Anders erscheinen die bösen Geister, mit Lärm und Getöse äusserlich, der Seele aber bemächtigt sich Furcht, Verwirrung, Niedergeschlagenheit, Hass und Anderes mehr; man scheut den Tod, achtet die Tugend gering, führt einen unordentlichen Wandel. Wie oft, setzt Antonius bei, Beispiele aus seinem eigenen Leben zur Warnung anführend, wie oft haben sie mich glücklich gepriesen; ich aber verfluchte sie im Namen des Herrn. Bald kamen sie mit Drohungen und umgaben mich wie Soldaten mit voller Bewaffnung. Bald erfüllten sie meine Wohnung mit Pferden, wilden Thieren und Schlangen. Einst kamen sie in dunkler Nacht, scheinbar ein Licht mit sich bringend, und sagten: wir sind gekommen, um dir zu leuchten, o Antonius; ich aber schloss meine Augen und betete und sogleich ward das Licht der Gottlosen ausgelöscht. Dann kamen sie wieder, Psalmen singend und Worte aus der Schrift hersagend. Einmal, da ich eben betete, kam der Betrüger in Mönchsgestalt zu mir und schien Brode zu haben; er rieth mir mit den Worten: iss und mach' deiner unmässigen Strenge ein Ende, denn auch du bist ein Mensch und läufst Gefahr, krank zu werden. — Aber nicht ich war's, der sie bändigte, sondern der Herr, der sprach: ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.«

»Auch einmal, so erzählt er, kam der Satan und

klagte, dass er von allen Christen verabscheut sei. Ich sprach: warum beunruhigst du sie? Er aber antwortete: »nicht ich, sie selbst sinds, die sich quälen.« Hierauf Antonius: du bist ein Lügner von Anfang, aber eben jetzt hast du das erstemal die Wahrheit gesprochen.« — In der That, der Teufel hat hier die Wahrheit gesprochen; die Hülle ist gefallen. — Und der Gedanke ist nicht vereinzelt, Antonius spricht sonst auch aus, wie alle Macht der bösen Geister von dem subjektiven Gemüthszustand der Menschen abhänge und an ihn sich anlehne. »Sie kommen und nehmen die Gestalt an, in der unser Gemüthszustand sich eben befindet; sie sind der Widerschein unserer Gedanken. Finden sie uns feige, so vermehren sie unsere Furcht durch die Schreckbilder, welche sie in uns erregen, und in diesen quält sich dann die unglückliche Seele. Finden sie uns aber freudig im Herrn, finden sie uns beschäftigt mit den Gedanken an die zukünftigen Güter, voll des Glaubens, dass Alles in der Hand des Herrn sei und dass kein böser Geist gegen den Christen etwas vermöge, so weichen sie beschämt hinfort von der Seele, die sie durch solche Gedanken beschirmt sehen.«

Das ist, was Antonius über die Dämonen, ihr Wesen und ihre Macht gelehrt, und was uns hievon aufbewahrt ist. Das Herrlichste daran ist, dass er ihnen keine Macht einräumt gegenüber den Christen, dass er sie gebrochen sieht, machtlos zu den Füssen des Gläubigen. —

Vollenden wir noch das Bild von der Persönlichkeit des Antonius. Sein Aeusseres war frisch und gesund, seine Augen ungeschwächt; von den Zähnen fiel ihm nicht einer aus; er war überhaupt blühend und kräftig bis in sein höchstes Alter, »obwohl er keine bessern Nahrungsmittel verlangt, keiner Bäder sich bedient, die Kleider nicht gewechselt hatte.« Seine Manieren und Sitten waren nicht rauh, wie man versucht sein könnte, aus seiner Lebensart zu schliessen; er war »fein und gut gesittet« und seine Rede »gewürzt mit göttlichem Salze«; sein Aeusseres ganz

der Spiegel und Widerschein seines Inneren: niemals finster, allezeit fröhlich, heiter, leidenschaftslos.

Man hat als das Gift der Askese den Hochmuth bezeichnet, und allerdings ist der Hochmuth von jeher die Sünde gewesen, in die Asketen am leichtesten fielen. Es liegt diess in der Natur der Sache. Antonius hat das auch selbst erkannt, war darum am meisten auf der Hut vor diesem Feinde und hat auch seine Jünger vor ihm am häufigsten und eindringendsten gewarnt. Er beobachtete, sagt Athanasius, den Kanon der Kirche genau und wollte, dass jeder Geistliche an Ehre ihm vorangehe. Wir sahen auch, wie er seine Wunderkräfte betrachtet wissen wollte, wir wissen, dass er sich in die tiefere Einsamkeit begrub, »aus Furcht, er möchte der Wunder halber, die der Herr durch ihn that, entweder selbst stolz werden oder von Andern für mehr gehalten werden, als er selbst wirklich sei.« So sagte er einst zu einem seiner Schüler: »wenn du das Stillschweigen beobachtest, so bilde dir desshalb nicht ein, du übest eine tugendhafte Handlung aus, sondern denke vielmehr, dass du nicht würdig seiest zu reden.« Selbst in seinen Visionen hörte er von der Demuth. Eines Tages zeigte ihm »der Herr« die ganze Oberfläche der Erde mit Fallstricken belegt, so dass es beinahe unmöglich war, einen Schritt zu thun, ohne zu fallen. Da rief Antonius vor Schrecken bebend aus: wer, o Herr! wird also der Gefahr ausweichen können? Hierauf antwortete ihm eine Stimme: »nur der wahrhaft Demüthige!« Am liebsten war er darum auf seinem Berge, in seiner Einsamkeit. Hier konnte er seinem inneren Leben ungestört obliegen. Wenn er heraustreten musste, so war er »betrübt.« »Wie die Fische, sagte er einmal, wenn sie länger auf der trockenen Erde sind, umkommen, so erschlaffen die Mönche, wenn sie lange mit der Welt verkehren. Wir müssen daher, wie die Fische in das Meer, so in das Gebirge eilen, damit wir nie durch Zögern das Innere vergessen.«

Im Hochgefühle dessen, was er gefunden, war Antonius gleichgültig gegen so manches Andere, was sonst für

hoch gilt in der Welt. Der Kaiser Konstantin und seine Söhne schrieben einmal an ihn wie an einen geistlichen Vater und baten ihn um Antwort. Manche sonst ausgezeichnete Männer der christlichen Kirche liessen sich durch Fürstengunst bestechen; des Antonius hohe Seele konnte davon nicht berührt werden. Das Schreiben machte nur gar keinen Eindruck auf ihn. »Wundert euch nicht, sprach er zu den Mönchen, wenn der Kaiser an uns schrieb, denn er ist ein Mensch; wundert euch vielmehr darüber, dass Gott den Menschen ein Gesetz gegeben und durch seinen eigenen Sohn zu uns geredet hat.« Anfangs wollte er sogar den Brief gar nicht aufnehmen; er wisse, meinte er, ja nicht darauf zu antworten. Allein da die Mönche in ihn drangen und ihm vorstellten, dass die Kaiser Christen seien, auch es als ein Zeichen der Verachtung ansehen würden, liess er sich den Brief vorlesen. In seinem Gegenschreiben lobte er die Kaiser, dass sie Christum anbeten, und sagte ihnen sodann das, was ihm besonders zu ihrem Heil dienlich zu sein schien: sie möchten ihre irdische Macht und Herrlichkeit nicht für etwas Grosses halten, sondern vielmehr an das zukünftige Gericht denken und wissen, dass Christus der allein wahre und ewige König sei. Auch ermahnte er sie zur Menschenliebe, zur Gerechtigkeit und zur Fürsorge für die Armen.

So streng Antonius gegen sich selbst war, so mild war er gegen Andere. Das ist meist so: die am strengsten sind gegen sich selbst, sind mild gegen Andere; und umgekehrt: die sich selbst Alles gern verzeihen, wissen von keiner Nachsicht gegen den Menschen, wenn er gefehlt hat. — Ein Bruder hatte in einem Kloster einen Fehler begangen und war einer Versuchung unterlegen. Verjagt aus demselben wandte er sich nun an Antonius. Dieser behielt ihn einige Zeit bei sich, dann schickte er ihn wieder zu den Seinigen zurück. Aber die Brüder wollten ihn nicht aufnehmen und verjagten ihn ein zweites Mal. Wieder kehrte er zu Antonius zurück und klagte ihm: »ach, mein Vater, sie haben mich nicht aufnehmen wollen.« Da entliess er

ihn mit dem Auftrag, den Brüdern folgende Worte von ihm auszurichten. »Ein Schiff hatte seine ganze Ladung verloren und Schiffbruch gelitten; in solchem Zustande erreichte es mit grosser Mühe das Ufer. Ihr, die ihr es in solchem Zustande sehet, wollt ihr es vollends zu Grunde gehen lassen?« Diese Worte machten einen solchen Eindruck auf die Brüder, dass sie jetzt keinen Anstand nahmen und den Winken des Antonius folgten. — Diese Milde ist ein grosser, ein herrlicher Zug an Antonius.

Eine solche Persönlichkeit, so ernst und so mild, so demüthig und so gross, hat ihre eigene, tiefe Gewalt. Sie war wie ein Magnet. Merkwürdig, sagt sein Biograph von ihm, wer ihn sehen wollte, fand ihn heraus unter Vielen, auch wenn er ihn zuvor nie gesehen, »wie wenn er von seinem Antlitz angezogen wäre.« Einst besuchten ihn drei Einsiedler; zwei von ihnen verlangten seinen geistlichen Rath; der dritte schwieg stille. Auf das Befragen des Antonius, warum er schweige, erwiederte er: »es ist mir genug, mein Vater, dich zu sehen.« —

Selbst die Thiere sollen ihn verstanden und seine stille Gewalt gefühlt haben. Es war etwa zwei Jahre vor seinem Tode, so wird erzählt; die Thiere der Wüste waren vielmals gekommen, hatten aus dem Bache am Fusse des Berges getrunken und alles, was er in seinem Garten gepflanzt und gesäet hatte, verwüstet und zerstört; da befahl er Einem derselben, das an der Spitze der andern stand, stille zu stehen. Darauf fasste er es, gab ihm gelinde einen Streich mit seinem Stocke und sagte dann zu allen: »warum fresset ihr, was ihr nicht gesäet habt; warum thut ihr mir Uebels, da ich doch euch keines zufüge; ziehet euch zurück und im Namen des Herrn kommt nicht mehr in diese Nähe.« Und die Thiere, als ob sie fürchteten, ihm ungehorsam zu sein, kamen nicht mehr zurück in sein Gärtchen. Wenn sie kamen, so tranken sie das Wasser aus der Quelle, aber kein Kraut und kein Gesträuch verdarben sie mehr. — Wen gemahnt diess nicht an Franziskus von Assisi? Wir sehen hier gleichsam ein Beispiel der wieder-

hergestellten Herrschaft des Menschen über das Thierreich, ein Beispiel, an dem die den Thieren angeborene Scheu vor der Herrschergewalt des Menschen und die Macht einer reinen Seele über die reissende Natur auf eine auffallende Weise sich offenbarte.

Antonius ist, wie schon am Eingange gesagt, der Patriarch des Einsiedlerlebens. Gleichwohl hat er keine Regeln, keine Vorschriften gegeben. Seine Belehrungen und sein Beispiel, auf den Grund der heiligen Schrift, sollten eine lebendige Regel sein. Er wollte nicht einmal eine Jüngerschaft; sie bildete sich ungesucht um ihn.

Das ist die Kraft der Anziehung solcher Menschen, und je weniger sie es darauf anlegen, desto unwiderstehlicher ist ihre Macht über die Gemüther und ihr Beispiel. Aber eben darin, dass sie allem absichtlichen Bemühen so ferne sind, und doch so grossen Einfluss haben, nicht bloss auf die Mitwelt, sondern auf viele Jahrhunderte hinaus, erweisen sie sich als Werkzeuge der Vorsehung, als auf einer höheren Mission Begriffene. Wenigstens so fasst es Athanasius auf. »Wie hätte sich, ruft er aus, nach Spanien, nach Gallien, nach Rom und Afrika der Ruf eines Mannes verbreitet, der auf einem Berge in der Abgeschiedenheit lebte, wenn es nicht durch Gott geschehen wäre!«

Blicken wir von seiner allgemeinen, weltgeschichtlichen Stellung auf den näheren Kreis, in dem er lebte, auf seine Heimath, auf sein Vaterland — was war er für diese! »Wer näherte sich ihm traurig, ohne fröhlich von ihm zu scheiden? Wer kam, über den Tod der Seinigen weinend, zu ihm, ohne seine Trauer zugleich abzulegen? Wer kam zürnend zu ihm, und wurde nicht freundlich umgestimmt? Welcher Arme nahete sich ihm mit bekümmertem Herzen und ging nicht getröstet von dannen? Welcher saumselige Mönch schied nicht von ihm, mit um so grösserem Eifer erfüllt? Welcher Jüngling kam zu dem Berge und verläugnete nicht auf der Stelle die sinnlichen Lüste? Welcher vom Teufel Versuchte kam zu ihm und wurde nicht befreit? Welcher kam mit beängstigtem Herzen zu ihm und erhielt

nicht ein heiteres Gemüth? Ueberhaupt, er war Aegypten von Gott als Arzt gegeben.«

Es gemahnt uns an Niklaus von der Flüe. Auch er, um aus Vielem nur Eines herauszuheben, war seinem Vaterlande von Gott als Arzt gesandt. Wenigstens unter den Vielen, die dem Antonius nachfolgten, stand ihm in manchen Beziehungen keiner näher, will uns bedünken, als der gottselige Unterwaldner.

Basilius.

„Das Eine und Einzige Haupt, welches Christus ist, muss einen Jeden beherrschen und ihn verbinden in Eintracht mit den Anderen.“

Basil's Vorrede: „von dem Gericht Gottes.“

In Athanasius haben wir den Vater der Orthodoxie erkannt, in Antonius den Patriarchen der Askese.

Was diese beiden Männer begründet, jeder in seiner Art, der Eine nach der Seite der Lehre, der Andere nach der Seite des Lebens, sehen wir nun erhalten und weiter aufgebaut, zunächst in der orientalischen Kirche, durch Männer wie Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz; diese drei grossen Kappadozier sind die Hauptträger jener Richtung, die von Athanasius und auch von Antonius ausgegangen; in diesem Geiste haben sie gelebt, gewirkt und gewaltet; diesem Geiste auch die Herrschaft gesichert in ihrer Zeit und sie ihm angebahnt für die Zukunft. —

An die Spitze stellen wir Basil.

Basilius der Grosse ist geboren zu Cäsarea in Kappadozien ums Jahr 330. Der Vater stammte aus Pontus von einer Märtyrerfamilie; die Mutter war eine Kappadozierin. Die Familie väterlicher wie mütterlicher Seits war angesehen von je her; doch ihr bestes Theil war der Ruf edler Frömmigkeit. Makrina, die Grossmutter väterlicher Seits, eine eifrige Christin, hatte sich in der diokletianischen Verfolgung mit ihrem Gatten in die unzugänglichen

Waldungen des Pontus flüchten müssen; hier, in den Wäldern, lebten sie sieben Jahre. Hirsche, geht eine freundliche Sage, ernährten sie in der Einsamkeit. Der Grossvater mütterlicher Seits hatte in der Verfolgung des Maximin sein gutes Bekenntniss mit dem Tode besiegelt.

Die Frömmigkeit der Grosseltern ging auf die Eltern unseres Basilius über. Der Vater war Rhetor in Neucäsarea. Die Mutter, Emmelia hiess sie, war eine Frau von hoher Schönheit; um den Gefahren der Bewerbungen von allen Seiten her zu entgehen — Vater und Mutter waren todt — hatte sie den Antrag dessen angenommen, der als der frömmste geachtet war.

Die Eltern besassen beträchtliches Vermögen in drei Landschaften: Pontus, Kappadozien und Klein-Armenien. Ihr höchster Schatz aber — waren ihnen ihre Kinder. Es waren neun, vier Söhne, fünf Töchter: unter ihnen Makrina, die älteste unter den Töchtern, die würdige Schwester ihrer berühmten Brüder, unser Basil, der älteste Sohn, Gregor, von Nysa benannt, der dritte. — Ein herrliches Geschlecht, Grosseltern, Eltern, Kinder!

Wundersagen verherrlichen die Kindheit Basils. Noch in zarten Jahren fiel er in tödtliche Krankheit; da flehte der Vater, wie einst der Hauptmann von Kapernaum, und Christus erschien ihm im Traume und sagte ihm: »gehe hin, dein Sohn lebt.« Und Basil lebte wieder auf. —

Die ersten Jahre der Kindheit verlebte der Knabe in ländlicher Einsamkeit in der Nähe von Neucäsarea unter Obhut seiner frommen Grossmutter Makrina. »Nie, bekennt er von sich in seinen spätern Jahren, nie habe er die tiefen Eindrücke vergessen, welche die Reden und Beispiele dieser ehrwürdigen Frau auf seine noch zarte Seele gemacht hätten.« — Wie viele grosse Männer der Kirche hat nicht mütterliche oder grossmütterliche oder schwesterliche Frömmigkeit heranzogen! — Makrina hing an dem Vorbild des Gregorius Thaumaturgus; in dessen Geiste wurde Basil im Christenthum unterwiesen und befestigt. Später kam er zum Vater, der ihn in den Anfangsgründen der Wissenschaften unterrichtete. In Cäsarea in

Kappadozien setzte er seine Studien fort; vielleicht war der Vater gestorben. Hier in Cäsarea traf Basil den Gregor von Nazianz; und die erste, doch nur flüchtige Bekanntschaft wurde geschlossen. Schon damals zeichnete er sich aus. Man bewunderte an ihm seine wissenschaftlichen Fortschritte, dabei den Ernst und die Würde seines Betragens, die weit über seine Jahre hinaus gingen.

Als er sich angeeignet, was Cäsarea in wissenschaftlicher Hinsicht ihm bieten konnte, sah er sich nach einer andern Stadt um, in der er seine wissenschaftliche Bildung vollenden konnte. Seine Wahl fiel auf »die Stadt am Hellespont«, auf Konstantinopel. Hier benutzte er mit grossem Ernst die trefflichen Redner und Philosophen, deren es in dieser Hauptstadt so Viele gab; hier lernte er, wenn überhaupt irgendwo, Libanius, den berühmtesten Sophisten jener Zeit, kennen und blieb mit ihm in Briefwechsel, bis er Bischof ward; hier schloss er überhaupt wohl manche Bekanntschaft, die für seine spätere Stellung von Bedeutung war.

Von Konstantinopel trieb ihn, wie Gregor sagt, die »schöne Unersättlichkeit nach Belehrung« nach dem berühmten Athen. Gregor von Nazianz hielt sich schon einige Zeit hier auf. Die flüchtige Bekanntschaft von Cäsarea wurde jetzt zwischen beiden zur innigsten Männer- und Christen-Freundschaft. Gleich als Basil ankam, hatte Gregors Einfluss es vermocht, dass dem Freunde die Neckereien, mit denen die Studirenden die Ankömmlinge zu empfangen pflegten, erlassen würden. Als dann Basil in einem Streite mit Armeniern, die neidisch auf seinen Ruhm waren, von Gregor unterstüzt wurde, schloss sich enger das Band. Was dann beide aufs engste an einander fesselte, war dasselbe wissenschaftliche Streben, derselbe religiöse Ernst. Anfangs fühlte sich Basil in Athen nicht befriedigt. Er wurde niedergeschlagen, es reute ihn, hieher gekommen zu sein. Gregor richtete ihn auf und suchte ihm die Verhältnisse von einer anderen Seite zu zeigen. Er stellte ihm vor, dass man weder die Menschen noch ihre Gelehrsamkeit in so kurzer Zeit und nach so unbedeutenden Zeug-

nissen beurtheilen könne. Basil liess sich beruhigen. Beide hatten nun alles gemeinsam, Wohnung und Tisch. Ihre Gesellschaft war ein auserlesener Kreis edler Altersgenossen, ihr Gang nur ins Haus Gottes und in die Vorlesungen ihrer Lehrer. »Wir hatten, schreibt Gregor von Nazianz, keine Verbindung mit den Studirenden, welche sich unverschämt oder als Religionsverächter zeigten. Wir pflogen nur mit jenen Umgang, welche friedfertig und sittsam waren und deren Gespräch uns nützlich sein konnte. Wir hatten uns überzeugt, dass es ein Selbstbetrug sei, sich unter die Sünder zu mischen, auch mit der Absicht, an ihrer Bekehrung zu arbeiten, und dass wir immer befürchten müssten, sie möchten uns ihr Gift beibringen. . . Wir kannten nur zwei Strassen der Stadt: die eine zur Kirche und zu den Dienern des Altars, welche die göttlichen Geheimnisse feierten und die Glieder Jesu Christi mit dem Brode des Lebens nährten; die andere, die wir jedoch nicht wie jene achteten, zu den öffentlichen Schulen und zu den Lehrern der Wissenschaften. Den Andern überliessen wir die Strassen, auf denen man in das Theater, zu den Schauspielen und an die Orte unheiliger Lustbarkeiten ging. Unsere Heiligung war unsere grosse Angelegenheit, unser einziger Zweck ging dahin, Christen zu heissen und zu sein. In dieses setzten wir unsern ganzen Ruhm.«

Basilius studirte Rhetorik, Grammatik, Philosophie mit grösstem Erfolge, wie Gregor bemerkt; Astronomie, Geometrie, Arithmetik nur, so weit es noth that; von der Arzneikunde nur den philosophischen Theil.

In welchem Geiste er griechische Literatur überhaupt und ihre Lektüre und ihr Studium aufgefasst, hat er in seiner Schrift: »wie man die heidnischen Schriftsteller mit Nutzen lesen könne«, einer Rede, die er als Mann an Jünglinge geschrieben, anschaulich gemacht. »Ich möchte euch rathen, sagt er in dieser Rede den Studirenden, dass ihr jenen Schriftstellern nicht ein für allemal die Lenkung eures Geistes wie die eines Schiffes überlasset und ihnen nicht, wohin sie euch führen, dahin auch folget, sondern nur, was nützlich ist, aus ihnen schöpfet, wohl

wissend, was ihr übergehen sollt.« Also nicht unbedingt, nicht überhaupt räth und billigt Basilius das Studium der heidnischen Literatur, sondern nur so weit und in wiefern es dem Lebenszweck des Christen dient. »Es wäre doch schändlich, wenn wir zwar die schädlichen Speisen von uns stiessen, auf die Lehren aber, welche unsere Seele nähren, keine Rücksicht nehmend, einem Giessbache gleich Alles, was uns in den Weg käme, mit fortnähmen und in der Seele niederlegten. Wahrlich, was liegt darin Vernünftiges, wenn der Steuermann sich nicht blindlings den Winden anvertraut, sondern das Schiff nach dem Hafen lenkt; wenn der Schütze auf das Ziel schiesst, wir aber weit hinter diesen Handwerkern zurückblieben? Ihre Arbeit hätte ein Ziel; das menschliche Leben aber keinen Zweck, auf den, wer den unvernünftigen Thieren nicht gar gleichen will, bei allem Handeln und Reden hinblicken muss.« Dieses Ziel der Christen nun — »es ist nicht der Glanz der Ahnen, nicht Körperstärke, nicht Schönheit, nicht Grösse, nicht menschliche Ehre, nicht die Königswürde selbst, nichts, was man unter den menschlichen Dingen gross nennen möchte, halten wir für ein Gut; ja wir halten es nicht einmal für wünschenswerth und bewundern nicht seine Besitzer. Weiter, viel weiter gehen wir in unseren Hoffnungen: auf das ewige Leben gehen sie. Was uns also zur Erlangung desselben nützlich ist, das, sagen wir, müssen wir lieben und nach diesem mit ganzer Kraft streben, was aber nicht bis zu jenem Leben reicht, als werthlos verachten. Ihr fragt, was jenes Leben sei? Nur so viel sei hier gesagt, dass nämlich, wenn Jemand alle Glückseligkeit seit der Schöpfung der Menschen in seiner Rede zusammenfasste und vereint darstellte, er dennoch finden würde, dass dieselbe nicht einmal mit dem kleinsten Theile jener Güter verglichen werden könnte, sondern dass alle Güter des gegenwärtigen Lebens von den geringsten der zukünftigen mehr an Werth abstehen, als der Schatten und Traum hinter der Wirklichkeit zurückbleiben.« Also nur so weit es dem Lebenszweck des Christen dient, billigt Basilius das Studium der griechi-

schen Literatur. Diess ist sein Standpunkt. Von diesem Standpunkt aus weist er dann aber den klassischen Studien ihren eigenthümlichen Werth an. »Zu dem ewigen Leben, sagt er, führt die heilige Schrift, die uns durch Geheimnisse unterrichtet. So lange wir aber des Alters wegen ihren tiefen Sinn nicht zu erfassen vermögen, üben wir uns mit dem Auge der Seele durch andere nicht ganz verschiedene Schriften, wie durch Schatten und Spiegel, diejenigen nachahmend, welche sich in der Kriegsschule üben und die, nachdem sie in den Bewegungen der Hände und im Springen Erfahrungen erlangt haben, in den Kämpfen die Frucht dieses Spieles geniessen.« Wir verstehen. Es ist ein propädeutischer Werth, den Basilius dem Studium der heidnischen Schriftsteller vindizirt. »Wir müssen wissen, fährt Basilius fort, dass uns der grösste von allen Kämpfen bevorsteht, zu dem wir uns mit aller Kraft und Anstrengung vorbereiten, und wegen dessen wir mit Dichtern, Geschichtschreibern, Rednern und allen Menschen umgehen müssen, welche zur Pflege der Seele irgendwie werden beitragen können. Wie die Färber Alles, was sie zu färben haben, zuvor sorgfältig vorbereiten und ihm so die Farbe geben, sei es nun die Purpurfarbe oder irgend eine andere; auf dieselbe Weise werden auch wir, soll anders die Herrlichkeit der Tugend auf immer unauslöschlich in uns bleiben, wenn wir zuvor durch diese äusserlichen Lehren eingeweiht worden sind, alsdann die heiligen und geheimnissvollen Lehren kennen lernen; und wie wir die Sonne im Wasser zu schauen pflegen, so werden wir uusere Augen dem Lichte selbst zuwenden. Wenn also die Lehren irgend eine Verwandtschaft mit einander haben, so wird uns ihre Kenntniss sehr nützlich sein; wenn aber nicht, so mag wenigstens die Kenntniss des Unterschiedes derselben, die man durch Vergleichung erlangt, zur Befestigung des Bessern nicht wenig beitragen.« So weit Basilius. Er vergleicht dann die christliche Weisheit mit der Frucht des Baumes, die heidnische mit dessen Blättern. »Wie es die Eigenschaft des Baumes ist, dass er zu seiner Zeit voll von Früchten sei, und wie doch auch die Blätter,

die sich um die Zweige hin und her bewegen, demselben einige Zierde schaffen; so nun ist auch bei der Seele vorzugsweise die Wahrheit die Frucht, aber doch ist der Schmuck der äusserlichen Weisheit nicht unangenehm, wie denn auch die Blätter der Frucht Schatten und freundliches Aussehen gewähren.« — Basilius findet in diesem Standpunkt, den er eingenommen, zugleich den Maasstab für die Auswahl, das Prinzip für die Scheidung dessen, was unzuträglich oder aber gesund ist in den heidnischen Schriftstellern, so wie die Kraft, das Gesunde sich anzueignen und in eigenes Fleisch und Blut zu verwandeln. Er will nicht Alles aus der profanen Literatur, denn er kann es nicht nach seinen Grundsätzen; was er aber will, will er recht. Er führt die Bienen als Muster an. »Sie setzen sich nicht auf alle Blumen ohne Unterschied und suchen diejenigen, auf welche sie hinfliegen, nicht ganz wegzutragen, sondern sie nehmen nur davon, so viel ihnen gut ist und lassen das Uebrige. Ebenso sollen wir, wenn wir klug sind, Alles, was für uns passend und mit der Wahrheit verwandt ist, aus diesen Schriften sammeln, das Uebrige aber übergehen. Und gleichwie wir bei dem Pflücken der Blume des Rosenstrauches die Dornen vermeiden, ebenso sollen wir das Nützliche aus ihren Schriften nur pflücken, das Schädliche vermeiden. Und wie die Einen nur an dem Wohlgeruch oder an der Farbe der Blume Genuss haben, die Bienen aber auch Honig aus ihnen zu gewinnen wissen: ebenso sollen wir nicht nur nach dem Angenehmen und Ergötzlichen solcher Schriften naschen, sondern irgend einen Nutzen aus denselben in unsere Seelen niederlegen.«

So dachte Basilius über die Lektüre der klassischen Literatur als Mann. Wir werden uns nicht irren, wenn wir annehmen, dass er auch schon als Jüngling zu Athen, wo noch die Heiligthümer der Götter des alten Hellas standen, die heidnische Wissenschaft in diesem Geiste getrieben habe — einer Biene gleich, wie er so schön sagt.

So lebte er bis gegen Ende des Jahres 359. Vier bis fünf Jahre mochte sein Aufenthalt in Athen gedauert haben; es nahte nun die Zeit der Trennung. Schwer war der Ab-

schied. Mitstudirende und Lehrer wollten ihn zurückhalten, aber sie vermochten nichts über ihn. Gregor blieb noch einige Zeit; Basil aber kehrte heim über Konstantinopel nach Pontus.

In Cäsarea scheint er, dem Wunsche seiner Mitbürger nachgebend, einige Zeit als Rhetor aufgetreten zu sein. Es war aber nur für kurze Zeit. Makrina, die Schwester, hatte sich mit Mutter Emmelia in die Einsamkeit zurückgezogen in Pontus; den Bruder für dieselbe Lebensweise zu gewinnen, ihn den Versuchungen der Welt zu entziehen, war sofort ihr Hauptanliegen. Es gelang ihr. Umsonst war es nun, dass der Magistrat von Neucäsarea eine Gesandtschaft an Basil schickte, um ihn zu bitten, den Unterricht der Jugend zu übernehmen; umsonst wurden ihm, als er in der Stadt anwesend war, die annehmlichsten Bedingungen gestellt; auch nach Cäsarea in Kappadozien kehrte er nicht mehr zurück. Er war entschlossen, sich ganz zurückzuziehen und »Gott zu dienen.« Die Zeit, die er den Wissenschaften gewidmet, dünkte ihm nun Verschwendung, die Mühe, die er darauf verwandt, eitle Arbeit; die Wissenschaft selbst eine vor Gott thörichte Weisheit; es war ihm, als erwache er jetzt erst aus einem tiefen Schlaf; er beweinte sein »elendes« Leben und wünschte nichts als Anleitung zur Erkenntniss der Lehren der Frömmigkeit. »Indem ich nun das Evangelium las und sah, dass dort als das beste Mittel, zur Vervollkommnung zu gelangen, aufgestellt war: die Güter zu verkaufen, an dürftige Brüder mitzutheilen, von den Sorgen für dieses Leben sich loszusagen und von keiner Leidenschaft seine Neigung auf irdische Güter richten zu lassen, wünschte ich einen der Brüder zu finden, der diesen Weg des Lebens gewählt hätte, um mit demselben über diese kurze Welle des Lebens zu fahren.«

Basilius, wie man sieht, steht vor einem neuen Lebensabschnitt. Er ist entschlossen, ein asketisches Leben zu führen — er, der feurige, entschiedene Mann! Vielleicht ist er um diese Zeit getauft worden und hat auch dieses zu seinem Entschlusse beigetragen. Ehe er aber den

Plan ausführte, wollte er noch das Mönchsleben in den Ländern selbst kennen lernen, in denen es entstanden war oder am meisten blühte.

Im Winter des Jahres 360 machte Basil sich auf die Reise durch Syrien, Palästina und Aegypten. Er besuchte die verschiedenen Mönchsgesellschaften. Ihre Enthaltsamkeit in Speise und Trank und Schlaf, ihre Ausdauer in beschwerlicher Arbeit, ihre Beständigkeit im Gebet, ihre Gewalt, die Bedürfnisse des Körpers einzuschränken, diess alles bewunderte er nicht bloss; er betrachtete es als ein seliges Leben, in welchem die Tödtung Jesu am Leibe herumgetragen würde; er wurde begeistert, ein Nachahmer dieser heiligen Männer zu werden. Nur Eines trübte ihm die Ruhe: der Anblick so grosser Spaltungen in der Christenheit. Woher diese? fragte er sich. Er war lange mit sich uneinig: »ich neigte mich bald auf diese, bald auf jene Seite.« Da kam ihm das Buch der Richter in den Sinn, der Zustand des israelitischen Volkes, der in demselben geschildert wird: die Zuchtlosigkeit, die Unordnung, die Verwirrung: »wie ein Jeder that, was vor seinen Augen recht war.« Er las aber auch die Ursache in den Worten: »in jenen Tagen war kein König in Israel.« Diess brachte ihn auf den Gedanken, ob nicht auch jetzt aus der Verachtung des Einen, grossen, wahren und einzigen Königs und Gottes aller Dinge dieser so grosse Zwist und Kampf in der Kirche entspränge, »sofern ja ein Jeder, die Lehre unseres Herrn Christi hintansetzend, nach eigenem Dafürhalten seine Schlüsse macht, seine Bestimmungen aufstellt und mehr dem Herrn gegenüber herrschen, als von dem Herrn beherrscht werden will.« In dieser Art kam Basil zu seinem Resultat. »Wir sind, rief er darum aus, wir sind von dem wahren König abgefallen, wir verläugnen ihn.«

Man sieht: Basil war anfangs schwankend. Er kam erst durch die Erfahrung dazu, Christus im prägnanten Sinne aufzufassen als das Haupt der Gemeinde, als den Herrn und König seiner Kirche, als den Sohn Gottes.

Im Winter 361 kehrte er in sein Vaterland zurück. Er

war vom Bischof von Cäsarea zum Lektor ernannt worden, aber sein Entschluss, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, stand zu fest; Gleichgesinnte schlossen sich ihm an. Schon früher lebten in diesen Gegenden viele Anachoreten; durch den Bischof Eustathius von Sebaste, einen Semiarianer, war diese Lebensweise bekannt geworden. Mit diesem trat Basil anfangs in Verbindung; später erkannte er, dass es nicht der rechte Mann sei und trennte sich von ihm und den Seinigen.

Entschlossen, wie er war, zum asketischen Leben, verschenkte er sofort sein ganzes Vermögen an die Armen; dem Entschlusse getreu, den er gleich anfangs, als er das asketische Leben begann, gefasst hatte. Am liebsten hätte er sich nun mit seinem Freunde Gregor in Kappadozien irgendwohin zurückgezogen; aber dieser hatte Pflichten auf sich gegen die betagten Eltern. So zog er nun nach Pontus, in eine Gegend am Flusse Iris; drüben, auf der andern Seite des Flusses, war das Landhaus, in welchem er bei seiner Grossmutter erzogen worden war. Nicht weit davon, im Dorfe Annesi, war das Kloster, wo Emmelia mit Makrina und anderen Jungfrauen lebte. Bei ihnen brachte Basil oft ganze Tage zu. Er weiss den Ort seinem Freunde nicht romantisch genug zu schildern. Ein hohes Gebirge, von Wald bedeckt, am Fusse desselben ein Gefilde, von den Gebirgsquellen bewässert, ringsum Wald, auf zwei Seiten hin tiefe Schluchten, an der dritten ein Fluss, der vom Abhang herabstürzt — das Ganze gleich der Insel der Kalypso!

Er hatte gefunden, was er suchte. »Gott hat mir, schreibt er seinem Freunde, eine Gegend gezeigt, die genau zu meiner Lebensweise passt; sie ist in Wahrheit, wie wir bei Musse und im heitern Scherzen uns oft eine wünschten und vorstellten.«

Hier, in dieser romantischen Einsamkeit, lernte Basil der Welt entsagen. Hören wir ihn selbst! Er hat darüber weitläufig gegen seinen Freund Gregor sich ausgesprochen. »Was wir thun sollten, schreibt er, und wodurch uns gegönnt wurde, in die Fusstapfen dessen zu treten, der uns

den Weg zum Heile gebahnt hat, ist dieses: wir müssen vor Allem Geistesruhe erstreben. Denn wie das Auge, das beständig umherschweift, bald da, bald dorthin, bald auf-, bald abwärts, das Objekt nicht klar zu schauen vermag, sondern wie man unverrückt auf das, was man sieht, das Auge richten muss, wenn man sich eine deutliche Anschauung verschaffen will, ebenso kann auch der Menschengeist, so lange er von zeitlichen Sorgen zerstreut ist, die Wahrheit nicht deutlich erkennen.« Basil nennt diese Sorgen, diese Zerstreuungen des Lebens. »Jeder Tag, fährt er dann fort, bricht mit einer eigenen Umwölkung der Seele an, und auch die Nächte, die die Sorgen des Tages aufnehmen, äffen noch den Geist mit denselben Truggestalten im Traume. Das einzige Mittel, alle diesem sich zu entziehen, ist die Lossagung von der ganzen Welt. Diese aber besteht nicht darin, dass man nur dem Leibe nach ausser ihr ist, vielmehr darin, dass man die Theilnahme der Seele an den Empfindungen des Leibes abbricht, ohne Stadt, ohne Haus, ohne Eigenthum, ohne Gesellschaft der Freunde, ohne Besitzthum, ohne hinreichende Lebensmittel, ohne Gewerbe, ohne Verkehr, ohne menschliche Wissenschaften, wohl aber bereit ist, die Eindrücke der göttlichen Lehre in das Herz aufzunehmen. Die Empfänglichkeit des Herzens aber wird zunächst hervorgerufen durch die Verlernung der Lehren, die es in Folge der bösen Gewohnheit früher fesselten. Denn so wenig man in Wachs schreiben kann, ohne zuvor die frühern Buchstaben auszulöschen, eben so wenig kann man die göttlichen Lehren der Seele einprägen, ohne zuvor die Vorurtheile der alten Gewohnheit aus derselben hinwegzunehmen. Dazu dient uns aber die Einsamkeit vor Allem, weil sie unsere bösen Neigungen in Schlummer versenkt und der Vernunft Musse gibt, sie gänzlich auszurotten aus der Seele. Leichter werden Zorn, Furcht, Traurigkeit, diese giftigen Uebel der Seele, wenn sie durch die stille Einsamkeit in den Schlummer versenkt und nicht durch anhaltenden Reiz wild gemacht werden, durch die Kraft der Vernunft überwunden. Der Ort soll darum sein wie

der unsrige, ferne von der Gesellschaft der Menschen, auf dass die anhaltende Uebung der Frömmigkeit durch nichts von aussen her unterbrochen werde. Dabei nähre die Uebung der Frömmigkeit die Seele mit göttlichen Gedanken. Denn was ist seliger, als auf der Erde den Chor der Engel nachahmen, gleich mit dem Anbruche des Tages zum Gebete sich erheben und den Schöpfer mit Lobgesängen und Liedern preisen, dann beim hellen Glanz der Sonne an die Arbeit gehen, überall begleitet von dem Gebete, die Thätigkeit mit Lobgesang, wie mit Salz, würzend? Die stille Einsamkeit ist also der Anfang der Reinigung für die Seele. Denn der Geist, wenn er nicht nach aussen hin zerstreut wird und durch die Sinne nicht in die Welt sich verliert, zieht sich in sich selbst zurück und erhebt sich durch sich zum Gedanken an Gott. Und wird er einmal von jener Schönheit umstrahlt, so vergisst er auch selbst die Natur und wird nicht mehr zur Sorge für die sinnlichen Bedürfnisse niedergerissen und richtet, frei von irdischen Sorgen, sein ganzes Streben nach dem Besitze der himmlischen Güter.« So weit unser Kirchenvater. Er preist dann als einen weiteren Weg, einen Hauptweg zur Frömmigkeit, die Lektüre der heiligen Schriften: »mag sich Jeder in was immer nur mangelhaft fühlen, er darf sich nur eifrig mit diesem Buche beschäftigen und er findet, wie in einem Aufbewahrungsort aller Heilmittel, die für seine Krankheit zuträgliche Arznei.« Mit der Lektüre empfiehlt er das Gebet, »durch das wir Gott thronend in uns haben.« Er geht nun ins Einzelne und beschreibt die Zucht des Asketen bis zu den äusserlichsten Punkten: Maass fürs Sprechen und Hören, Askese im Aeussern, sogar »ein trauriges und zur Erde gerichtetes Auge, einen vernachlässigten Anzug, ein ungeordnetes Haar, ein schmutziges Kleid, so dass, was die Trauernden mit Absicht thun, von selbst an uns sich vorfinde«; strenge Benützung der Zeit: »Eine Stunde nur sei zum Essen bestimmt, und immer die nämliche, und nur diese einzige werde zur Verpflegung des Körpers verwendet; die übrigen bringe der Asket mit Geistesübungen zu. Der Schlaf sei leicht, in natürlicher

Uebereinstimmung mit der geringen und mässigen Nahrung. Von zu tiefem Schlafe befallen sein, indess die Glieder wie gelähmt sind, so dass den unvernünftigen Phantasieen leicht Raum gegeben wird, dieses überliefert die, welche so schlafen, dem täglichen Tode. Nein, was Andern die Morgendämmerung ist, das sei für die Asketen die Mitternacht; da wird die Seele nicht zerstreut durch die Aussenwelt, da weilt der Geist allein bei Gott und richtet sich auf durch die Erinnerung an die Sünden, gibt sich Vorschriften zur Vermeidung des Bösen und fleht Gottes Beistand an zur Vollbringung dessen, wonach er strebt.«

Wir haben Basil selbst sprechen lassen, seinen Ernst, der Welt zu entsagen, aus seinem eigenen Munde vernommen. Doch — es konnte nicht ausbleiben — der innere Drang überwogte hin und wieder in ihm. »Ich habe zwar, schreibt er Gregor, den Aufenthalt in der Stadt verlassen, als Quelle unzähliger Uebel, aber mich selbst habe ich noch nicht verlassen können. . . Indem ich die in mir wohnenden Leidenschaften mit umhertrage, bin ich überall von gleicher Unruhe gequält, so dass mir eben nicht sehr durch diese Einsamkeit geholfen wird.« —

Den wiederholten Einladungen folgte endlich Gregor. Da lebten die beiden Freunde nun mit einander: Gebet, Studien und körperliche Arbeiten wechselten. Hier machten sie Auszüge aus den Werken des Origenes: die Philokalie ist eine Frucht ihrer Zurückgezogenheit; hier arbeiteten sie die Mönchsregeln aus, hier sammelte Basil die sittlichen Vorschriften aus dem neuen Testamente.

Schon im folgenden Jahre, scheint es, wurde Basil aus seiner Abgeschiedenheit zurückgerufen. Es hatte Dianius, der Bischof von Cäsarea, gleich dem alten Gregor zu Nazianz, das Glaubensbekenntniss von Rimini unterschrieben; Basil war darum aus aller kirchlichen Gemeinschaft mit ihm getreten. Nun lag der alte Mann auf dem Todbette und es kamen ihm Gedanken der Reue und er wünschte sich auszusöhnen mit dem einst so theuren Jüngling. Er liess ihn herbeirufen. Da bekannte er, wie er nur in der Einfalt seines Herzens unterschrieben und wie er sterbe im

rechtgläubigen Bekenntniss, und Basil vereinigte sich willig mit ihm. Bald darauf starb der Bischof; sein Nachfolger war Eusebius, eine vornehme Magistratsperson Cäsareas, ein Mann von unbescholtenen Sitten, aber noch nicht einmal getauft, als er Bischof wurde. Das Volk und die Soldaten, wie es wohl öfters damals ging in grossen Gemeinden und in dem Getümmel der kirchlichen Parteien, hatte seine Wahl den Bischöfen abgedrungen. Wir wissen nicht, ob Eusebius gleich anfangs in Basil den Mann erkannt habe, der ihn bei seiner Unerfahrenheit in kirchlichen Angelegenheiten unterstützen könne. Dieser lebte, wie bisher, in Studien und Askese bis zum Jahre 364; da ernannte ihn der Bischof zum Presbyter in Cäsarea.

So wurde denn Basil aus seiner Einsamkeit hervorgezogen — wider seinen Willen, wie auch sein Freund Gregor. Diesem theilte er mit, was ihm das Herz bewegte. »Wir können, antwortete ihm Gregor, einander das Zeugniss geben, dass wir allezeit ein demüthiges Leben gesucht haben. Es wäre uns auch wohl besser gewesen, wenn wir nicht zur Priesterwürde erhoben worden wären, wenigstens würde ich nicht wagen, etwas anderes zu sagen, bis ich erkenne, was der Wille und die Führung Gottes mit uns ist. Da nun aber einmal die Sache geschehen ist, so glaube ich, wir haben uns zu unterziehen; zumal in Betracht der Zeit, in der wir leben, und nur nicht zu thun, was der Hoffnung, die man von uns gefasst, oder des Lebens, das wir bisher geführt, unwürdig wäre.«

In Cäsarea als Presbyter lebte Basil eben so asketisch als im Kloster in Pontus, wie es scheint, auch hier in Gemeinschaft von Religiösen. Inzwischen wurde noch in selbem Jahre das gute Vernehmen zwischen ihm und dem Bischof gestört. War es Eifersucht und Neid gegen den Ruhm und die allgemeine Liebe, deren Basil genoss, oder hat dieser den Bischof seine geistige Ueberlegenheit zu sehr fühlen lassen — wir wissen es nicht. Eusebius drohte, wie es scheint, seinem Presbyter mit Absetzung. Da entstand in der Stadt Unruhe. Die Religiösen erhoben sich mit Ungestüm für ihren Meister; es drohte ein Schisma. Dem Eifer

seiner Freunde wie Feinde zu entgehen und die Kirche vor Parteiungen zu bewahren, hielt Basil nach dem Rath seines Gregor es für das Beste, sich wieder in seine Einöde zurückzuziehen. Sein Freund begleitete ihn dahin für einige Zeit.

Persönliche Interessen hatten Basil aus Cäsarea entfernt; die grossen Interessen der Kirche sollten ihn wieder auf den Schauplatz zurückführen, für den er der Mann und bestimmt war. Valens, der arianische Kaiser, war zur Herrschaft über den Orient gekommen; mit ihm zugleich sollte, wie wir aus des Athanasius Leben wissen, der Arianismus wieder herrschen. Allenthalben erhoben die Arianer ihre Häupter, auch Cäsarea, die Metropolite Kappadoziens, sollte gewonnen werden. Dass Bischof Eusebius des entschiedenen Basils beraubt war und eine Spaltung drohte, das war nur um so förderlicher. Unter den Augen und mit dem Beistande des Kaisers, der seine Staaten zu bereisen beabsichtigte, sollte der Plan ins Werk gesetzt werden. — Jetzt fühlte Eusebius schmerzlich, was er an Basil verloren und wie noth ein solcher Mann ihm thue. Er knüpfte mit Gregor an, durch diesen mit Basil zu vermitteln, aber Gregor hielt schonungslos, wiewohl ehrerbietig, dem Bischof seine Fehler vor. Diess wirkte, scheint es; auch wurden die Verhältnisse immer dringender. Gregor munterte sofort seinen Freund auf, dem Bischof an Edelmuth zuvorzukommen, ihn vielmehr zu besiegen, als sich von ihm besiegen zu lassen, — solche Nachgiebigkeit fordere seine Frömmigkeit; auch die Umstände hielt er ihm vor und die Interessen der Kirche, die für solche Feindschaften nicht geeignet seien. Und Basil kehrte nach Cäsarea zurück; die Aussöhnung mit dem Bischof war vollständig.

Die Aufgabe Basils war eine doppelte: Bekämpfung des Arianismus und Leitung der Kirche; diess konnte er aber nur in der innigsten Gemeinschaft mit dem Bischof.

Man kann es wohl sagen: eben, dass sie aus einander gekommen waren, war Grund, dass beide Männer nur um so fester nun zusammenhielten. Das Resultat ihrer Tren-

nung war das klare Gefühl, wie nothwendig sie sich gegenseitig seien: die Stellung des Bischofs für die Thätigkeit des Presbyters, die Thätigkeit des Presbyters für die Stellung des Bischofs. Von nun an sehen wir das Verhältniss zwischen beiden im geraden Gegensatze zu dem früheren: eine Gemeinschaft, eine Einigkeit, wie sie sich herrlicher kaum denken liesse. Es war, als ob sie die Trennung und alle frühere Feindschaft doppelt wieder gut machen wollten. Basil, bemerkt Gregor, bezeugte seinem Bischof sofort jedes Merkmal der Hochachtung, er war häufig um ihn, gehorchte ihm, belehrte ihn, erinnerte ihn, kurz er war ihm Alles, stand ihm kräftig bei, legte ihm die göttlichen Schriften aus, leitete ihn in seinem Beruf als Seelsorger, war sein guter Rathgeber, der Stab seines Alters, die Stütze seines Glaubens. Der Eine leitete das Volk, der Andere den Führer. — So war Basil die Seele aller bischöflichen Thätigkeit. — Solche Einigkeit musste ihre Früchte tragen, sie wirkte wohlthätig auf die Gemeinde; die Arianer mussten abziehen. Die Thätigkeit, die Basil gegen sie entwickelte, weiss sein Freund Gregor nicht lebhaft genug zu beschreiben. »Er leistete alles zugleich, rühmt er von ihm, er versöhnte, gab Rath, ordnete an, alle Hindernisse, jeden Anstoss und alles dasjenige, worauf die Arianer sich stützend uns anzugreifen wagten, entfernte er; diese zog er zur Hülfe herbei, jene hielt er in den Gränzen. Andere wies er zurück; dem Einen war er eine feste Mauer; dem Andern die Axt, welche den Felsen spaltet.« — Nicht geringere Thätigkeit entfaltete Basil in seiner kirchlichen Stellung überhaupt und seiner Sorge für die Gemeinde. Seine Freimüthigkeit gegen die Statthalter und alle Vornehmen der Stadt bei seinen Entscheidungen der Streitigkeiten, der Beistand, den er Dürftigen leistete, geistig wie leiblich, die Fürsorge für Freunde, für gottgeweihte Jungfrauen, sein eifriges Predigen, seine Anordnung des Gottesdienstes — diess Alles wird hervorgehoben.

Das grösste und berühmteste aber, was er als Presbyter that, war sein Auftreten in dem Hungerjahr 368. Kappadozien wurde von einer schweren Hungersnoth heimge-

sucht. An Zufuhr fehlte es und das Unglück ward noch vergrössert durch Kornaufkäufer, die ihre Vorrathshäuser nicht anders denn um hohen Preis öffnen wollten. In dieser drangvollen Zeit entwickelte Basil seine ganze christliche Beredsamkeit. Vorerst suchte er — ächt evangelisch — den Zuhörer in sein eigenes Innere zu führen; schonungslos ihn zum Bewusstsein seiner Verschuldung zu bringen. Wenn der Mensch in innerer Verkehrung lebt, schliesst Basil, ist es ein Wunder, wenn die Naturordnung sich verkehrt? »Es ist die Menge unserer Sünden, welche auch die Jahreszeiten von der ihnen eigenthümlichen Natur ablenkte und der Beschaffenheit der Zeiten andere Mischungen gab. Oder was anders ist der Grund dieser Unordnung und Verwirrung? Lasst uns als Verständige nachforschen, als Vernünftige es erwägen. Ist der nicht mehr, der das Weltall beherrscht? Hat Gott seine Haushaltung vergessen? Ist er der Kraft und Macht beraubt? Oder hat sich seine Güte und Fürsorge gegen uns in Menschenhass verwandelt? Kein Vernünftiger wird dieses sagen. Sondern klar und einleuchtend ist die Ursache, warum wir nicht mehr wie sonst regiert werden. Wir empfangen, theilen aber Andern nicht mit; wir loben die Wohlthätigkeit und berauben derselben die Bedürftigen. Aus Knechten wurden wir Freie, aber unserer Mitknechte erbarmen wir uns nicht. Wir haben Hunger und werden gespeiset, aber an dem Bedürftigen gehen wir vorüber. Wir haben einen reichlichen Geber und Schatzmeister an Gott, wir aber sind karg und theilen den Armen nichts mit. Desshalb droht uns das gerechte Gericht; desshalb thut auch Gott seine Hand nicht auf, weil wir die Bruderliebe verschlossen haben. Desshalb sind die Felder verdorrt, weil die Liebe erkaltet ist.« Basil ruft nun zur Busse. »Nicht uns zu vertilgen sondern zu bessern, wie gute Väter gegen nachlässige Söhne handeln, hat Gott uns diese Strafe gesandt. . . Du mit Sünden Befleckter tritt in die Mitte, wirf dich nieder und weine und seufze. Zerreiss den ungerechten Schuldschein, damit so die Sünde getilgt werde. Vernichte den Vertragsbrief schweren Wuchers, auf dass die Erde die gewohnte Frucht hervorbringe.

Wie auf eine Zuchtmeisterin schau' auf die Dürre, die dich an die eigene Sünde erinnert.« Es ist aber auch zur Prüfung diese Zeit, fährt Basil fort. »Manchmal werden die Menschen mit solchen Unfällen im Leben zur Seelenprüfung heimgesucht, damit die Guten durch die Drangsal sich bewähren, seien sie arm, seien sie reich. Denn beide werden durch Geduld genau geprüft. Vor allem zeigt es sich in dieser Zeit, ob der Reiche freigebig sei und die Brüder liebe; ob der Arme dankbar sei und nicht im Gegentheil zum Lästern geneigt. Den Steuermann prüft und bewährt der Sturm, den Kämpfer der Kampfplatz, den Feldherrn die Schlacht, den Hochherzigen das Unglück, den Christen die Versuchung. Bist du arm, so lass den Muth nicht sinken. Setze dein Vertrauen auf Gott. Er hat Speise in den Händen und säumt nur, dich zu erproben.« Und nun ermahnt er zur Mildthätigkeit Beide, den der wenig und der viel hat. »Gibst du von deiner Dürftigkeit, so wirst du auch ein Oelkrüglein haben, das sich reichlich füllt, ein Mehlgefäss, das nie leer wird. Leihe dem reichen Gott auf Wucher. Vertraue dem, der stets das, was man den Bedrängten gibt, so aufnimmt, als hättest du es ihm selbst erwiesen, und von dem Seinigen reichlich vergilt. Er ist ein zuverlässiger Bürge, der über Land und Meer allenthalben seine Schätze ausgebreitet hat. Erwäge klüglich das Gegenwärtige und das Zukünftige und verliere dieses nicht durch schändlichen Wucher. Verlassen wird dich dein Körper. Bei der Erscheinung des erwarteten und gewiss kommenden Richters wirst du dich selbst von dem Geschenk der Ehren und von der himmlischen Herrlichkeit ausschliessen, dagegen dir das unauslöschliche Feuer, die Hölle, die Strafen und die Ewigkeit voll bittrer Schmerzen aufschliessen, anstatt eines langen und seligen Lebens. Das ist kein Mährlein, das ist ein durch eine untrügliche Stimme verkündigter Ausspruch.«

In diesem Geiste predigte Basil. Die umpanzerten harten Herzen der reichen Wucherer wurden erweicht; ihre Herzen und Hände, ihre Speicher und Kornböden öffneten sich. Und er selbst ging Allen voran. Der um diese Zeit

erfolgte Tod seiner Mutter setzte ihn wieder in den Besitz eines Vermögens; damit half er. Von allen Gegenden waren Bedürftige nach der Hauptstadt geeilt. Täglich, so lange diese Hungersnoth dauerte, versammelte sie Basil um sich und theilte Speisen unter sie aus, die er in grossen Kesseln herbeibringen liess; er selbst war sorgsam bedacht, dass auch Jeder etwas bekäme. So wurden Alle gespeist, von jedem Alter und Geschlecht — Einige waren schon dem Tode nahe — auch die Kinder der Juden. Ja, Alle wurden gespeist auch mit geistlicher Speise. —

Um diese Zeit verlor, wie wir bereits bemerkt, Basil seine Mutter Emmelia. Ueberaus tief schmerzte ihn dieser Verlust. »Nun habe ich, schreibt er seinem Freunde Eusebius, Bischof von Samosata, auch den einzigen Trost im Leben, den ich hatte, nun habe ich auch diese wegen meiner Sünden verloren. O, lache nicht über mich, dass ich in diesem Alter meine Verwaisung beweine, und verzeih' mir, wenn ich die Trennung von einer Seele nicht geduldig ertrage, mit welcher ich im Uebrigen nichts Vergleichbares sehe.«

So wirkte Basil als Presbyter, da starb 370 der Bischof Eusebius.

Nach der Stellung, die Basil bisher eingenommen, hätte es nur gar nicht sollen zweifelhaft sein, dass er der Nachfolger des verstorbenen Bischofs würde; aber eben diese imposante Stellung hatte grosse Opposition gegen ihn hervorgerufen; unter den Reichen und Vornehmen von Cäsarea: sie scheuten den strengen Zensor ihrer laxen Sitten, den Verächter aller irdischen Güter, und sie hatten den Pöbel im Solde; unter den Wahlbischöfen: die Einen hätten lieber einen arianisch gesinnten Bischof gehabt, oder doch bangte ihnen vor dem festen, orthodoxen Basil; den Anderen mochte seine mönchische Strenge unbequem sein; wieder Andere fürchteten, von dem schon als Presbyter angesehenen Manne, wenn er nun Bischof würde, gänzlich verdunkelt zu werden. Unter denen, die im lebendigsten Interesse der Kirche für Basil wirkten, war Niemand eifriger als Gregor, der Vater. Zwar der Sohn mischte sich

direkte nicht in die Wahl, und als ihn Basil zu sich rief unter dem Vorgeben schwerer Krankheit, zürnte er darüber als über einen Kunstgriff und einen Verrath an der Freundschaft; um so eifriger aber bewies sich der Vater. Selbst zu erscheinen, schrieb er den Bischöfen und den Cäsareensern, hindere ihn Alter und Krankheit, aber er empfehle ihnen als den Würdigsten den Basilius, »seinen geliebten Sohn.« Zugleich forderte er den gemeinschaftlichen Freund Eusebius, Bischof von Samosata, auf, persönlich an der Wahl Theil zu nehmen. »Ich habe, schrieb er ihm, mein Auge auf einen Mann gerichtet, den auch du wohl kennst; wenn es uns gelingt, diesen zu erhalten, so werden wir gutes Muths vor Gott sein können und dem Volke eine grosse Wohlthat erweisen.« Als dann nur noch Eine Stimme fehlte, um Basil als Bischof auszurufen, liess sich der alte, beinahe sterbende Gregor selbst nach Cäsarea bringen und gab den Ausschlag. »Der heilige Geist siegte«, rief der jüngere Gregor freudig aus, als nun Basil Bischof wurde.

Die Stellung eines Bischofs von Cäsarea war überaus bedeutend. Es war der Bischof nicht allein Metropolite von ganz Kappadozien, sondern als Eparch der pontischen Diözese erstreckten sich seine kirchlichen Rechte auch über Pontus, Armenien, Galatien, Paphlagonien und Bithynien — die Hälfte Kleinasiens; er führte die Aufsicht über funfzig Chorepiskopen und war nach der damaligen Stellung der Bischöfe einer der angesehensten Männer im Orient. Der Wichtigkeit der Stellung entsprach der Ernst der Zeiten. Die Arianer erhoben sich mit aller Macht und um so leidenschaftlicher, als es ihnen überhaupt mehr um weltliche Zwecke und weltliche Herrschaft zu thun war. Sollte ein grosser Theil Kleinasiens der rechtgläubigen Kirche erhalten oder gewonnen werden, so musste auf dem Bischofsstuhl zu Cäsarea ein Mann sitzen, der an Kraft und Gewandtheit allen Gegnern gewachsen war, aber um so viel höher über ihnen stand, als er ein lebendiger Träger war des kirchlichen Bekenntnisses.

Basil hatte vorerst in seiner Diözese sich Anerkennung

als Bischof zu verschaffen; jene Opposition, die seiner Wahl widerstrebt hatte, ging so weit, ihm alle kirchliche Gemeinschaft aufzusagen. Mit Ernst und mit Liebe betrug sich Basil, ganz wie ein Mann, der über seinen Gegnern stand an äusserer und an innerer Würde. Man verdächtigte seine Rechtgläubigkeit, man verläumdete ihn, er habe sich seiner Zeit gegen Bischof Dianius lieblos bewiesen. Es schmerzte ihn, doch — »wir müssen Alles ertragen und die Strafe dem Herrn überlassen, der uns nicht verachten wird.« Er fordert sofort Jeden auf, der von ihm eine Lästerung gegen Dianius wisse, »er soll damit an das Licht hervortreten und es freimüthig beweisen, nicht aber, wie ein Sklave, in einem Winkel flüstern.« — Seinen Oheim, den Bischof Gregor, der auch zur Gegenpartei gehörte, wusste er durch zuvorkommende Liebe zu gewinnen; alle Schuld der Trennung schiebt er auf sich, betrachtet die Zwietracht als eine Strafe für seine alten Sünden und beschwört ihn, seiner ehemaligen Liebe eingedenk zu sein. »Wenn irgend ein Trost in Christo, wenn irgend eine Gemeinschaft des Geistes, wenn irgend Mitleid und Barmherzigkeit bei dir ist, so willfahre unserem Wunsche, mache der Traurigkeit ein Ende, lege einen Grund zu einer grösseren Fröhlichkeit für die Zukunft, gehe selbst den Andern zum Besten voran, und folge nicht einem Anderen zum Unerlaubten. Die Folgen der Zwietracht, fährt er fort, betreffen nicht nur Einen oder den Andern, sondern ganze Städte und Völker leiden unter unserem Unglück.« An Atarbius, Bischof von Neucäsarea, einem jüngern Verwandten, schrieb er: »wie lange soll das Stillschweigen noch dauern? Wenn ich auf das Vorrecht des Alters Anspruch mache, so dürfte ich erwarten, dass von dir der Anfang einer freundlichen Anrede gemacht würde. Allein da ich der Meinung bin, dass das Besiegtwerden in der Freundschaft eben der Sieg sei, so räume ich dir gern die scheinbaren Ehren ein, in Beziehung auf deine Ansicht gesiegt zu haben. Ich will aber nun den Anfang machen, da ja die Liebe Alles trägt, Alles duldet, nirgends das Ihrige sucht, desshalb auch niemals zu Schanden wird.«

Nach diesem Eingang ermahnt er den Starrkopf, in Zukunft »die erste und grösste Frucht des Geistes«, die Liebe zu zeigen und die Finsterkeit des Zornes zu verbannen und Friede mit den gleichgesinnten Brüdern zu suchen im Hinblick vor allem auf die grossen Interessen der Kirche. »Denn wisse, wenn wir nicht ebenso für die Kirche zusammenhalten, wie die Gegner der gesunden Lehre zu ihrem Umsturz, so wird den gänzlichen Ruin nichts mehr wehren. Wir selbst aber sind dann die Schuld. Ich ermahne dich also, entferne den Wahn aus deiner Seele, dass du zur Gemeinschaft keines Andern bedürfest.«

Freundlich, liebevoll, wie man sieht, ist Basil seinen Gegnern entgegen gekommen, aber nie hat er seiner Würde etwas vergeben. Seine Nachgiebigkeit war immer so, dass man sah, ihm sei es nicht um äussere Ehre zu thun; und auch wenn er nachgiebig war, zeigte er sich immer als der grosse Mann, der im Stande sei, den höheren Interessen persönliche Empfindlichkeiten aufzuopfern. Streng hingegen bis zum Unerbittlichen war er, wo es galt, die Kirchenverfassung und Kirchenzucht aufrecht zu erhalten, die in den arianischen Streitigkeiten und den daraus folgenden Spaltungen der Bischöfe und Gemeinden unter einander verfallen war. So hatte sich die Sitte eingeschlichen, dass die Chorepiskopen die Priester für Geld ordinirten. Sie glaubten nicht zu sündigen, weil sie sich das Geld erst nach der Weihe geben liessen. »Dass du verdammet werdest mit deinem Geld, donnerte Basil mit den Worten des Apostels Petrus. Es ist da ein Verkauf. Wenn du aber das, was du umsonst erhalten hast, verkaufst, so wirst du gleichsam dem Satan verkauft und der Gnade beraubt. Du führst ein Gewerbe in die geistlichen Sachen und in die Kirche ein, wo uns der Leib und das Blut Christi anvertraut ist. Das darf nicht so gehen. Glaubet ihr aber, desswegen nicht zu sündigen, weil ihr nicht vorher nehmet, sondern nach der Ordinirung? Nun, Nehmen bleibt Nehmen; man mag nehmen, wann man will. Verzeiht mir, schloss er, erstlich drohe ich, als wenn ich es nicht glaubte, sodann aber, indem ich es glaube. Wer künftig

etwa solches begeht, der soll von diesen Altären abgesondert werden; er mag sich einen andern Ort suchen, wo er die Gabe Gottes kaufen und verkaufen kann. Wir und die Kirchen Gottes haben diese Gewohnheit nicht.« — Ein anderer Missbrauch hatte sich eingeschlichen. Früher wurden die Kirchendiener nur nach sorgfältiger Prüfung ihres Wandels aufgenommen und dann dem Bischofe die Wahl gemeldet. Nun aber wurde die Wahl ganz leichthin genommen; oft ganz unwürdige Menschen wurden von den Presbytern und Diakonen aus ihrer Verwandtschaft oder Freundschaft gewählt, dem Bischofe aber nur gar keine Notiz mehr gegeben. Auch diesen Schaden erkannte Basil. »Die Zahl der Kleriker, schrieb er, ist zwar gross, aber kaum irgendwo ein Würdiger zu finden. Daher, zumal sich jetzt aus Furcht vor dem Kriegsdienst so Viele der Kirche weihen, erneue ich die Vorschriften der Väter und verlange, dass ihr mir die Verzeichnisse der Diener jedes Dorfes einsendet, von wem er aufgenommen und wie sein Leben sei. Reiniget die Kirchen, schliesst er sein Schreiben, indem ihr die Unwürdigen verstosset, und prüfet in Zukunft, welche würdig sind, und nehmet sie dann erst auf. Schreibt sie aber nicht eher ein, als ihr uns berichtet habt, oder wisset, wer künftig ohne unsere Einwilligung aufgenommen wird, bleibt Laie.« Drohender noch schrieb er an den Presbyter Paregorius, einen alten, siebzigjährigen Manne. Dieser wollte sich nicht von dem Weibe trennen, das seine Haushaltung führte und schrieb an Basil, wie er frei von Begierde sei und darum nicht einsehe, wesshalb er ihrer Hülfe entbehren solle. Der Bischof war unerbittlich; alles das, sagte er, glaube er, aber es sei einmal schon ein altes Statut der nizänischen Väter, und den Brüdern dürfe kein Anstoss gegeben werden. Ueberdiess: »was für Einige ohne sittlichen Nachtheil ist, kann für Andere ein Anlass zur Sünde werden.« Darum solle er jene Dienerin in ein Kloster schicken und nur männliche Bedienung gebrauchen, damit der Name Gottes seinetwegen nicht gelästert werde. »So lange du dieses nicht thust, würden dir hundert Briefe nicht helfen, vielmehr soll dir

die Amtsverwaltung verboten sein; und wenn du dich dennoch erkühnst, dir dieselbe anzumassen, so sollst du nebst Allen, die dich aufnehmen, mit dem Bann belegt werden.«

Auf diese Weise suchte Basil in den verschiedenen Kreisen seines Amtes Alles so zu ordnen, wie es einer christlichen Haushaltung ziemt; befehlend, warnend, ermunternd, tröstend, dahin, dorthin, an Gemeinden, an Einzelne, an Priester, an Laien, an Männer, an Frauen; er selbst, wo möglich, in Allem ein Vorbild. Unter beträchtlichen Einkünften seiner Kirche blieb er arm; er hatte nur eine einzige, abgenutzte Kleidung. Brod und Salz mit Wasser waren seine Nahrungsmittel; Kräuter mit hartem Brod und schlechtem Wein sein Bestes; des Nachts, damit es nicht bekannt würde, trug er ein härenes Kleid.

Inmitten dieser Thätigkeit innerhalb der eigenen Diözese trug Basil die ganze morgenländische Kirche auf seinem Herzen; ihr Einheit und Frieden zu geben war fortan der grosse Gedanke seines Lebens. Von aussen, unter der Regierung des Kaisers Valens, war nichts zu hoffen; man musste daher bemüht sein, die rechtgläubige Kirche im Innern desto enger unter sich zu verbinden. Darum wünschte er nichts so sehnlich, als Verbindung mit der abendländischen Kirche, wo unter dem Schutze des Kaisers Valentinian der Katholizismus herrschte. Dadurch würde, so hoffte er, der rechtgläubige Theil der orientalischen Kirche an Ansehen und Kraft gewinnen, es wäre ein Mittelpunkt vorhanden, auch wohl Beistand von daher in dringender Gefahr zu erwarten. Athanasius aber, gleich geachtet im Morgen-, wie im Abendland, schien ihm dazu der rechte Mittelsmann. Der nächste Anstoss, der beseitigt werden musste, war der Zustand der antiochenischen Kirche. Hier war, wie wir wissen, grosse Spaltung: ein arianischer Bischof, ein orthodoxer, Paulinus, zwischen beiden Meletius, rechtgläubig, aber gemässigt. Mit diesem letzteren hielt es Basil; ihn allgemein anerkannt zu sehen, hielt er für das einzige Mittel, in Antiochien die Spaltung zu heben und dadurch die Einheit der orientalischen Kirche anzubahnen. In diesem Sinne wandte er sich an Athanasius.

»Ich sehe nur Eine Hülfe für unsere Kirchen, schrieb er ihm: wenn die abendländischen Bischöfe mit uns handeln. Würden sie den Eifer, den sie gegen einen oder zwei Irrlehrer unter ihnen an den Tag legten, auch auf die diesseitigen Kirchen übertragen, so würde gewiss das Gemeinwesen gefördert werden: die Obrigkeiten müssten das Ansehen der Menge scheuen, die Gemeinden aber würden ohne Widerrede allerwärts ihnen (den vereinigten Bischöfen) folgen. Wer ist nun tüchtiger, diess durchzusetzen, als du? Wer sieht schärfer, was Noth thut, als du? Wer besitzt mehr Gewandtheit, das Zweckmässigste durchzuführen? Wer fühlt mit der Noth der Brüder inniger mit als du? Wer steht bei dem gesammten Abendland in höherer Achtung als dein ehrwürdiges, graues Haupt? Hinterlasse, verehrtester Vater, ein Denkmal, werth deines Lebens. Deine tausend Kämpfe für den frommen Glauben schmücke noch mit diesem Werke. Sende einige Männer, in der gesunden Lehre mächtig, aus deiner heiligen Kirche zu den abendländischen Bischöfen. Erzähle ihnen die Unfälle, die auf uns lasten; gib ihnen die Mittel, wie uns geholfen werden könne. Werde den Kirchen ein Samuel.« Dann zu der antiochenischen Kirche übergehend: »in den übrigen Angelegenheiten des Orients bedarfst du wohl der Mitwirkung Mehrerer, und nothwendig müssen die vom Occident erwartet werden. Die Ruhe der Kirche von Antiochia hängt aber offenbar von dir ab, und was möchte den Kirchen der Erde theurer sein als die von Antiochien? Gelingt es, diese zur Eintracht zurückzuführen, so hindert nichts, dass sie gleichsam als ein gestärktes, gesundes Haupt dem ganzen Leibe die Gesundheit gibt. Die Krankheiten dieser Stadt bedürfen aber in der That deiner Weisheit und deiner evangelischen Theilnahme, da sie nicht nur von Ketzern gespalten ist, sondern auch von solchen, die mit einander übereinzustimmen vorgeben. Die Schlichtung so wichtiger Angelegenheiten geziemt deinem Edelsinn, so dass die Verwirrung des Volkes zu Ende geht, die Vorsteherschaften über einzelne Theile der Gemeinde aufhören, Alle sich einander in Liebe unterwerfen und die

alte Kraft der Kirche erneuern.« Diess war das Schreiben, das Basil durch den Presbyter Dorotheus an Athanasius absandte. Dieser ging auf den Plan ein, wollte sich aber durch eigene Boten von dem Zustande der orientalischen Kirche überzeugen. Unterdessen drängten die Verhältnisse. Basil schickte mit einem neuen Schreiben den Dorotheus zu Athanasius, »als dem höchsten Punkte des Ganzen«; mit dem Rathe des alexandrinischen Bischofs ausgerüstet sollte der Diakon sofort selbst nach Rom, zum Bischof Damasus, das Vermittlungswerk dort zu betreiben. »Wir schicken den Bruder Dorotheus abermals an dich, dass er, deinem Rathe folgend, so zum Unternehmen schreite. Du wirst ihn gewiss freundlich aufnehmen, mit der Hülfe deines Gebetes stärken, mit Briefen begleiten; oder vielmehr, du wirst einige tüchtige Männer aus deiner Umgebung ihm beigesellen und ihn zum Werke, das er vor hat, geleiten. Es hat uns nämlich angemessen geschienen, dem Bischof von Rom zu schreiben, auf unsere Angelegenheiten sein Augenmerk zu richten und Antwort zu geben. Falls es schwer würde, von dort aus durch gemeinschaftlichen und synodalischen Beschluss Einige abzuschicken, so möge er selbst aus eigener Macht dieses Geschäft unternehmen und einige Männer, tüchtig die Beschwerden des Weges zu ertragen und geeignet durch milden, aber festen Charakter, absenden, um die Verkehrten bei uns auf den richtigen Weg zu führen. Ohne dass Jemand es wisse, ohne Geräusch, sollen sie aber zu Wasser sich zu uns begeben, um den Feinden des Friedens zuvorzukommen.« Und an den Bischof von Rom: »die Gesetze der alten Liebe zu erneuern und den Frieden der Väter, dieses himmlische und heilsame Geschenk Christi, das in Länge der Zeit verwelkt ist, wieder zur lebendigen Frische zurückzuführen, ist für uns nothwendig und nützlich, und wird, ich bin es überzeugt, auch deinem Christum liebenden Herzen angenehm sein. Denn was könnte angenehmer sein, als Menschen, durch so grosse Entfernung getrennt, durch das Band der Liebe zu einer Eintracht der Glieder im Leibe Christi verbunden zu sehen?« Und nun schildert ihm

Basil den Zustand des Orients, die Hoffnungen auf Hülfe vom Occident, besonders von Rom. »Eine Verbesserung unserer Lage erwarteten wir von einem Besuche von eurer Seite, denn stets hat uns eure Liebe in der früheren Zeit getröstet. Als wir uns in dieser Hoffnung getäuscht sahen, kamen wir auf den Gedanken, euch schriftlich zu bitten, dass ihr zu unserer Hülfe einige gleichgesinnte Männer hieher schicken möchtet, die entweder die Uneinigen vereinigen, oder die Kirchen Gottes in Freundschaft versöhnen, oder wenigstens die Urheber der Verwirrung deutlicher bezeichnen möchten, so dass in der Folge auch euch bekannt sei, mit welchen man Gemeinschaft haben dürfe.« So weit Basil. Wir haben ihn selbst sprechen lassen. Wir kennen nun aus seinen eigenen Worten seine Gedanken, seine Pläne, seine Hoffnungen. Sie sind grossartig, sie eröffnen ihm eine herrliche Zukunft; sie sind auch mit Feinheit, mit staatsmännischer Klugheit eingelenkt. Die Einheit der katholischen Kirche, so scheint es, kann nun nicht mehr ferne sein, wenn der Orient und Occident sich nahe gerückt sind in ihren rechtgläubigen Gliedern; mit dieser Einheit wäre zugleich die Macht gegeben über die Häretiker.

Wir werden sehen, in welcher Art diese Erwartungen sich realisirten.

Dem so eben geschilderten Friedensplane Basils, durch die occidentalische Kirche auf das Morgenland einzuwirken, ging ein zweiter zur Seite: in den katholischen Kirchen des Orients selbst innerhalb bestimmter Gränzen einen gewissen Raum zu lassen für divergirende Glaubensansichten. Dieser Plan, wie man sieht, geht aus vom I n n e r n der Kirche, jener baut von A u s s e n her: beide sollten sich unterstützen.

Es ist bekannt, dass das nizänische Symbol in Ansehung des heiligen Geistes sich ganz allgemein ausgedrückt hatte. Athanasius war der Erste, der die Göttlichkeit desselben bestimmt aussprach. Nun gab es Viele, welche zwar in Ansehung des Sohnes Gottes sich rechtgläubig ausdrückten, über den heiligen Geist aber schwankten, ja Bedenken trugen, ihn Gott zu nennen. Basil berücksich-

tigte diess. Er fand es hinreichend, wenn der heilige Geist nur kein Geschöpf genannt würde. »Die dermalige Zeit, schrieb er an die Priester zu Tarsus, ist gar sehr auf den Umsturz der Kirche bedacht; diess haben wir schon seit langer Zeit erkannt. Auferbauung der Kirche, Verbesserung der Gebrechen, Mitleid gegen die Schwachen, Vertheidigung der gesunden Brüder findet sich nirgends. Die Kirche gleicht einem alten Kleide, das bei der nächsten besten Veranlassung leicht zerreisst und nie mehr in den anfänglichen guten Zustand zurückkehren kann. In einer solchen Lage ist grosser Eifer und grosse Umsicht nöthig, damit den Gemeinden einigermassen genützt werde. Der Nutzen aber ist die Vereinigung der bisher getrennten Glieder. Die Vereinigung aber könnte geschehen, wenn wir in solchen Punkten, in denen wir den Seelen nicht schaden, uns den Schwächern anbequemen wollten. Da nun Viele gegen den heiligen Geist den Mund geöffnet haben zur Lästerung, so bitten wir, so viel an euch, sie auf eine kleine Anzahl zu beschränken. Diejenigen, die den heiligen Geist kein Geschöpf nennen, nehmet in die Kirchengemeinschaft auf, damit die Lästerer allein zurückgelassen werden und entweder aus Scham zur Wahrheit zurückkehren, oder, wenn sie in der Sünde bleiben, wegen ihrer kleinen Anzahl kein Gewicht mehr haben.« Basil spricht dann noch die Hoffnung aus, dass auch jene, wenn sie länger in der rechtgläubigen Gemeinschaft würden gewesen sein, durch die Gnade des Herrn würden weiter gefördert werden.

Diess war die andere Seite des grossen Friedensplanes. Basil sollte nun aber auch seine Erfahrungen machen.

Es lässt sich nicht verkennen: die Stellung Basils und die Aufgabe, die er sich setzte, waren vermittelnder Natur. Ein edles Unternehmen, aber auch wie gefährlich in jenen Zeiten der Gegensätze, der Parteien, der Stichwörter! Kein Wunder, wenn der Mann, der doch einer der Führer und Stützen der rechtgläubigen Kirche war, von den Uebereifrigen sich bald selbst gedrängt sah. — Arianer und Semiarianer waren, wie wir wissen, schon längst un-

willig, dass nun die Rechtgläubigen auch den heiligen Geist »Gott« nannten; sie hatten ausgesprochen, diess würde die beste Veranlassung sein, Basil aus seinem Bisthum zu vertreiben. Dieser aber war, wie wir auch wissen, nicht gemeint, um blosse Worte, wie ihm dünkte, zu streiten, so lange sie einem grossen Theile noch anstössig wären, auch glaubte er der Wahrheit selbst eine gewisse Vorsichtigkeit im Ausdruck schuldig zu sein; es lag überhaupt nicht sowohl in seiner Stellung, noch war es seine Aufgabe, die rechtgläubige Lehre in Allem und Jedem buchstäblich den Gegnern gegenüber festzuhalten, als vielmehr die katholische Lehre im Grossen und Ganzen gegen die Angriffe der Arianer zu sichern. Darum beschränkte er sich, nur dagegen zu protestiren, dass der heilige Geist kein Geschöpf genannt würde. Den Ausdruck »Gott« vermied er. In diesem Sinne sprach er auch am 7. September des Jahres 371 an einem Feste, in einer Rede über die Trinität. Bald darnach, bei einem Gastmahle, brach der Unwille darüber los. Ein Verräther an der Wahrheit wurde Basil geradezu von einem Mönche genannt. Gregor von Nazianz war anwesend und berichtete seinem Freunde das Gehörte. Das musste freilich einen Mann schmerzen, der bereit war, Gut und Blut für sein Christenthum zu lassen. »In Kurzem, schreibt er dem Gregor zurück, werden wir wohl durch Gottes Gnade die Verläumdungen mit Thatsachen widerlegen: denn wir erwarten, für die Lehre der Wahrheit wohl etwas Grösseres zu leiden, wo nicht, doch wenigstens aus den Kirchen und aus dem Vaterlande herausgeworfen zu werden. Sollte aber auch diese Hoffnung nicht erfüllt werden, so nähert sich doch das Gericht Christi.« Basil erwartete, wie man sieht, düstere Zeiten, für sich den Märtyrertod oder doch Verbannung. Dann, meinte er, werde es sich zeigen, ob er feige sei. Vermuthlich hätte er sich nicht so tief gekränkt gefühlt; aber die Unzufriedenheit, wie er bemerken musste, hatte Viele ergriffen. Es waren vorzüglich Mönche, die keine Umstände und Verhältnisse zu berücksichtigen hatten, losgerissen, wie sie waren, von allen Rücksichten. Es kam so weit, dass Athanasius es

für nothwendig erachtete, die Mönche zur Achtung und Liebe gegen ihren Bischof aufzufordern. »Ich habe mich sehr, schreibt er an einige Presbyter in Tarsus, über die Kühnheit derer gewundert, die sich unterstehen, unsern geliebten Bischof Basil, den wahrhaften Diener Gottes, zu schmähen.« Und an Palladius: »die Mönche sollen als Söhne ihrem Vater, dem Bischof, gehorchen. Wäre er verdächtig, so würden sie sich ihm mit Recht widersetzen. Wenn sie aber versichert sein können, wie wir denn dessen Alle gewiss sind, dass er der Ruhm der Kirche ist, ein Kämpfer für die Wahrheit und Lehrer der Bedürftigen, so muss man gegen einen solchen Mann nicht kämpfen, sondern ihn vielmehr anerkennen. Er ist, wie ich dessen fest überzeugt bin, den Schwachen schwach geworden, damit er die Schwachen gewinne. Darum sollen sie sein Ziel, welches die Wahrheit ist, und sein kluges Benehmen unter den obwaltenden Umständen anerkennen und den Herrn preisen, dass er einen solchen Bischof Kappadozien gegeben hat, wie er jedem Lande zu wünschen wäre.« —

Das war Ungemach von der einen Seite, aus dem Schooss der eigenen Kirche; grössere Gefahr drohte von den Heiden. Was er geahnt, schien sich verwirklichen zu wollen. Vorerst wurde Kappadozien von Valens in zwei Provinzen getheilt, so dass Cäsarea nicht mehr die Hauptstadt vom ganzen Lande war. Doch diess war nur das Vorspiel grösserer Noth. Es erscholl die Nachricht, der Kaiser nahe heran mit den Arianern, um ihnen jetzt auch Kappadozien zu unterwerfen. In Bithynien, in Galatien war bereits der Arianismus eingeführt; von hier aus wurde der Präfekt Modestus, ein Hofmann, nach Kappadozien vorausgesandt (372). Er liess den Bischof vor sich kommen. Er herrschte ihn an, wie er so verwegen sein könne, anderen Glaubens sein zu wollen als der Kaiser; er drohte ihm mit Gewalt, mit Strafen, mit Einziehung der Güter, Verbannung, Marter, Tod. »Weiter nichts? entgegnete auf diess Basil; von alle diesem trifft mich nicht eins. Dessen Güter können nicht eingezogen werden, der keine besitzt; Verbannung aber kenne ich nicht, der ich

von keinem Orte beschränkt bin*, auch nicht einmal das Land, welches ich jetzt bewohne, für meins halte, dagegen jedes für meins, in das ich gestossen werde, oder vielmehr die ganze Erde für Gottes, dessen Gast ich bin. Für Marter bin ich unempfindlich, da ich ja nicht einmal einen Körper habe, nur des ersten Schlages würdest du Herr sein. Der Tod aber ist mir ein Wohlthäter, denn er sendet mich schneller zu Gott, dem ich lebe und wandle, grösstentheils bin ich auch schon gestorben und eile schon lange zur Grube.«

So sprach Basil, würdig des Namens und der Ehre eines Bischofs der alten christlichen Kirche. Der Präfekt aber schied von ihm, wie Einige berichten, hochverwundert. Bald darauf langte der Kaiser mit seinem Gefolge an. Noch einmal wurde Alles aufgeboten, um Basilius herüberzuziehen — so vergebens als das erstemal. Was mit dem standhaften Manne anfangen? Gewalt gegen ihn gebrauchen, meinten die Einen; anders der Kaiser. Er fühlte sich innerlich gezwungen, die Festigkeit des Bischofs zu achten. Am Epiphanienfest besuchte er sogar den öffentlichen Gottesdienst. Er wurde tief ergriffen. So wenigstens berichtet Gregor von Nazianz: der volle Gesang, die Menge Volks, die herrliche Ordnung, der Anblick des ehrwürdigen und unbeweglich vor der Gemeinde stehenden Bischofs — Alles diess machte tiefen Eindruck auf den Kaiser; er wurde vom Schwindel ergriffen, ein Kirchendiener musste ihn stützen. Später besprachen sie sich mit einander, der Kaiser und der Bischof; und diese Unterredung bezeichnet Gregor als die Ursache der Milde, welche der Kaiser den katholischen Kappadoziern angedeihen liess. Noch aber war nicht alle Gefahr verschwunden. — Als der erste Eindruck vorüber war, lagen die Arianischen dem Kaiser nur um so dringender an; der Kaiser, zu schwach, dem Zureden zu widerstehen, gab nach; er beschloss, den Bischof zu verbannen. Man wollte Basil in der Nacht wegführen, wohl, um jedem Aufruhr zuvorzukommen. Die Nacht näherte sich, der Wagen war schon bereit, die Arianer jubelten, die Freunde waren trostlos, Basil heitern Muthes. —

Wunderhaft ist, was nun zur Verherrlichung Basils berichtet wird. Der sechsjährige Sohn des Kaisers erkrankte plötzlich, die Aerzte gaben alle Hoffnung auf. Wenn noch irgendwoher Hülfe zu erwarten, glaubte der Kaiser, so müsse sie von Basil kommen. Der Bischof wurde berufen, kam, und sogleich besserte sich der Zustand des Prinzen. Doch ist er bald darauf gestorben. An eine Verbannung aber wurde nicht mehr gedacht. Der Kaiser indessen fiel bald gänzlich wieder in die Gewalt der Arianer. Um so fester blieb Modestus. Auch dieser nämlich wurde krank; auch er liess den Bischof rufen, um über ihn zu beten, und wurde gesund. Wohl mochte Basil einen so tiefen Eindruck auf den Hofmann gemacht haben, dass dieser wirklich seine Krankheit als eine Strafe für seinen gegen jenen bewiesenen Uebermuth betrachtete, und seine Rettung als eine Folge des Gebets von Basil. Wenigstens scheint er den Vorfall Vielen als ein Wunder erzählt zu haben, und hat auch in späteren Jahren den Bischof in dankbarer Erinnerung behalten.

Das Ungewitter war glücklich über Kappadozien hinweggezogen; Basil nahm sofort seinen alten Plan: den Frieden der Kirche durch die Kirchengemeinschaft des Orients mit dem Occident herzustellen, wieder auf. Wie hätte er ihn auch aus den Augen verlieren können! Einheit that jetzt noth; jetzt mehr denn je, seit der Reise des arianischen Kaisers durch Kleinasien. Basil wurde nicht müde, mit Athanasius und dem Occidente immer aufs Neue wieder anzuknüpfen. Besonderes Anliegen blieb ihm die Spaltung in Antiochien.

Wir müssen hier weiter hinauf greifen. Dorotheus war von Rom zurückgekommen, zwar ohne direkte Antwort von Bischof Damasus; der Mann scheint dazu zu hochmüthig gewesen zu sein; aber in Begleit des Sabinus, eines Presbyters der römischen Kirche, der den Zustand im Orient an Ort und Stelle untersuchen sollte. Basil und seine Freunde liessen sich nicht abschrecken. Als Sabinus zurückkehrte, gaben sie ihm neue dringende Briefe mit; an die Bischöfe des Abendlandes schrieben sie: Bei

uns stehen die Dinge schlecht, ermattet sinket die Kirche, wenn sich die Güte des Herrn uns nicht schnell zuwendet. Wie wir aber euere Eintracht für unser eigenes Gut halten, so bitten wir auch euch, mit unsern Spaltungen Mitleid zu haben, und wenn wir auch durch weiten Raum getrennt sind, euch von uns nicht zu trennen, sondern die wir durch die Gemeinschaft im Geiste vereint sind, uns in die Einheit euers Körpers aufzunehmen.« Sie zählen nun ihre Drangsale her. »Befeindungen neuerungssüchtiger Menschen, schrieben sie unter anderm, herrschen in den Kirchen; man lehrt jetzt Wortkünstelei und nicht mehr das Wort Gottes; die Weisheit der Welt nimmt die erste Stelle ein, nachdem sie den Ruhm des Kreuzes verdrängt hat.« Und an Valerian, Bischof der Illyrier, der ihnen durch Sabinus ein Schreiben gesandt: »Wir haben von eurer Einigkeit gehört, und wie bei euch ungehindert die gesunde Lehre verkündet werden darf. Ihr müsst aber einmal, wenn anders die Zeit dieser Welt nicht abgelaufen ist, im Morgenlande den Glauben erneuern und ihm für das Gute, das ihr von ihm empfangen habet, zur rechten Zeit die Vergeltung abtragen.« Und an die Bischöfe Italiens und Galliens: »Die Gefahr bei uns erstreckt sich nicht auf eine oder zwei Kirchen; sondern von den Gränzen Illyriens heraus bis in die Thebais verbreitet sich die Ketzerei. Eile ist von Nöthen, um die zu retten, die noch übrig sind. Eine ziemliche Anzahl Brüder aus dem Abendland sollten kommen, die eine Synode bilden könnten, so dass sie nicht allein durch das Ansehen derer, die sie schicken, sondern auch durch ihre eigene Menge das zur Herbeiführung eines bessern Zustandes nöthige Vertrauen erwecken. Das aber ist fürwahr das Allerbeklagenswertheste, dass auch der Theil, welcher gesund zu sein scheint, in sich ganz getheilt ist, und uns vielleicht ähnliche Drangsale erwarten, wie sie einst Jerusalem trafen, als Vespasian es belagerte.« So lauteten die Schreiben, dringend genug, um Hülfe erwarten zu dürfen.

Während dergestalt Basilius ins Grosse und Ganze

den Kirchenfrieden anzubahnen, Einheit zu erreichen strebte, wuchsen ihm, wie unter den Händen und in den nächsten Kreisen, immer neue Zwistigkeiten und Schwierigkeiten.

Die Theilung Kappadoziens in zwei Provinzen veranlasste den Bischof Anthimus von Tyana, der Hauptstadt der zweiten Provinz, auch eine Trennung in kirchlicher Hinsicht unter zwei Metropoliten zu verlangen. Er machte sofort seine Rechte als solcher geltend, und unter dem Klerus selbst fand er nicht wenig Anhänger aus der alten Opposition. Basil suchte der einreissenden Unordnung auf einem eigenthümlichen Wege zu steuern: Er erhob die Plätze, die sowohl er, als Anthimus zu ihrer Diözese rechneten, zu Bisthümern, und setzte dort Bischöfe ein als Vertheidiger seiner Rechte. Nach Sasima, einen elenden Flecken, ernannte er seinen alten treuen Freund Gregor von Nazianz. Sicherlich wollte er ihn ins praktische Leben ziehen, von welchem sich dieser immer so fern als möglich hielt; schon früher hatte er ihn zu seinem ersten Presbyter ernennen wollen, was Gregor aber ausgeschlagen; dann ging Basil überhaupt von dem Grundsatze aus, dass das Wohl der Kirche Allem vorangehe; im gegebenen Falle aber, meinte er, wäre Gregor gerade der tüchtige Mann, die Rechte des Metropoliten von Cäsarea zu vertheidigen, somit ganz an seinem Platze. »Auch ich wünsche, schrieb er Eusebius von Samosata, dass Bruder Gregor eine seinem Geiste entsprechende Kirche verwalten möchte, diese aber wäre die ganze Kirche des Erdbodens. Da aber diess unmöglich, so sei er Bischof, indem nicht er durch den Ort, sondern der Ort durch ihn ehrwürdig gemacht würde, denn ein wahrhaft grosser Mann muss nicht allein dem Grossen gewachsen sein, sondern auch das Kleine durch sein mächtiges Wirken gross machen.« Anders freilich fassten es die Freunde Gregors und dieser selbst. Ohnehin wäre Gregor am liebsten in seiner alten Muse geblieben, nun aber überdem noch an einen solchen Ort als Bischof versetzt zu sein, dünkte ihn ein

schlechter Freundschaftsdienst. Doch liess er sich anfangs vom alten Vater und vom Freunde bewegen, die Stelle anzutreten. Alsbald aber bekam er Händel mit dem Bischof Anthimus, der ihn hinderte nach Sasima zu reisen, und ihm einen Brief voll Schmähworte schrieb; kurz darauf suchte ihn eben dieser Bischof dahin zu bringen, dass er ihn als Metropoliten anerkenne; endlich wollte er sich seiner als eines Vermittlers bedienen, um sich mit dem Basilius zu vergleichen; und kaum hatte dieser das durch seinen Freund erfahren, als er ihm vorwarf, er sei parteiisch für den Anthimus. Das alles war dem Gregor zu viel; auf die Länge mochte er es nicht mehr aushalten an einem Orte, der der Zankapfel der beiden Metropoliten war; er verliess seinen Bischofsitz, und flüchtete in die Einsamkeit. Beide Freunde blieben sich nun für einige Zeit entfremdet; mit Anthimus aber musste Basil Frieden schliessen.

Kaum war dieser Streit beendigt, als ein neuer, noch viel bitterer, ausbrach. — Wir kennen bereits Eustathius von Sebaste als eifrigen Beförderer des Mönchslebens, als alten Freund Basils. Schon längst stand indess der Mann bei den strengen Rechtgläubigen in schlechtem Rufe, er galt ihnen für einen heimlichen Semiarianer. Gleichwohl blieb ihm Basil stets noch befreundet, und als er Bischof wurde, nahm er von ihm zwei Asketen an, die bei ihm wohnen und mit Rath und That ihn unterstützen sollten. Allein, nachdem ihnen Basil eine Zeit lang sein Vertrauen geschenkt, entwichen sie plötzlich, und verbreiteten verleumderische Gerüchte gegen ihn. Schon damals hätte Basil sie als Kundschafter an den Pranger stellen können, und mit ihnen den Mann, der sie ihm zugeschickt; doch er begnügte sich, einfach das Vergefallene dem Eustathius zu berichten, den tiefen Eindruck, den das Vorgefallene auf ihn gemacht, in sich verschliessend. Er hob die Freundschaft nicht auf; er wollte sich nicht überreden, dass Eustathius es nicht ehrlich mit ihm noch mit dem Glauben meine. Umsonst machte ihn Theodotus, Bischof von Nikopolis, auf die Zweizüngigkeit des Mannes auf-

merksam; umsonst war es, dass er selbst durch seine bleibende Verbindung mit dem Manne sich ähnliche Vorwürfe zuzog. — Als aber der Bischof von Nikopolis sich von ihm zurückzog, auch anderes noch dazu kam, da wollte Basil das Verhältniss zu einer Entscheidung bringen. Es wurde zu Nikopolis ein Glaubensbekenntniss entworfen, das Eustathius unterschreiben sollte. Er unterzeichnete; man versprach sich, auf einer Zusammenkunft der benachbarten Bischöfe das Ganze zu bereinigen. Aber weder Eustathius traf ein, noch einer seiner Anhänger. Als man ihm einen Boten sandte, gab er zweideutige Antwort. Noch trennte sich Basil nicht, aber ferne hielt er sich von ihm. Und das musste er. »Wie gerne, schrieb er dem Eusebius, wollte ich zur Auslöschung der von dem Bösen angefachten Flamme des Hasses mein Leben hinopfern. Ich verlange jedoch einen wahren Frieden, wie er uns von dem Herrn selbst hinterlassen wurde.« Basil verstand darunter die Anerkennung des nizänischen Bekenntnisses, und dass der heilige Geist kein Geschöpf sei. »So lange aber nichts von diesem geschieht, verzeihe, Vater, wenn ich nicht mit Verstellung zu dem Altare hintreten kann. Gleichwohl wollen wir uns nicht ganz und gar von ihnen trennen, sondern nach den alten Gesetzen der Liebe sie einmüthig auffordern, im Glauben der Väter sich uns anzuschliessen.«

So weit war die Sache gekommen; da gab Eustathius seine schwankende Stellung auf. Er wandte sich zu den — Arianern; wiewohl noch mit Vorsicht. Nun es zu einem Bruch mit Basilius gekommen, wollte er wenigstens die Initiative ergreifen. Als ob er sich von Basil und nicht Basil sich von ihm getrennt hätte, als ob dieser alle Schuld der gebrochenen Freundschaft trüge: so sollte die Sache vor der Welt dargestellt werden. In dieser Absicht schrieb er einen Brief, und verbreitete ihn nach allen Seiten; Basil wurde in demselben mit Vorwürfen überhäuft, als der da Verderben über die Kirche herbeiführe, drei Götter lehre, und apollinaristische Irrthümer verbreite. Damit noch nicht zufrieden, liess Eu-

stathius ein anderes Schreiben ausgehen, voll apollinaristischer Ketzereien, ohne jedoch den Verfasser zu nennen, wie Basil argwöhnte, um ihn als den Verfasser verdächtig zu machen. — Schweigen auf einen so unverdienten Angriff und von einem vieljährigen Freunde, schien dem Basil die einzige seiner würdige Antwort zu sein; sein Herz war zu beklemmt. »Die tiefe Heuchelei erwägend, womit der Mann dergestalt jederzeit sich mir näherte, bin ich vor Schrecken ganz verstummt.« Er kann die Bestürzung kaum beschreiben, in welche ihn dieser unerwartete Streich versetzte. »Ich erinnere mich nicht, je sonst einen so tiefen Schmerz in meiner Seele empfunden zu haben.« Und wir werden es ihm glauben, wenn er gesteht, es hätte nicht wenig gefehlt, dass er von dieser Zeit an das ganze menschliche Geschlecht gehasst, und ihm keine Liebe mehr zugetraut hätte. »Ich besorgte, ich möchte zu den andern Sünden auch noch die des Menschenhasses auf mich laden, wenn ich sehen muss, wie in gar keinem Menschen mehr eine Treue sei, da sich die, auf welche ich das grösste Vertrauen setzte, so gegen mich, so gegen die Wahrheit selbst benehmen.« Bis ins dritte Jahr beobachtete Basil sein Stillschweigen; als seine Gegner indessen in ihrer Frechheit immer weiter gingen, da stellte er in einem enzyklischen Schreiben das Betragen des Eustathius von Anfang seiner Bekanntschaft mit ihm dar. Dieser aber liess sich dadurch nicht zum Besseren bewegen, und später hat er auch die Bischöfe von Pontus gegen Basil aufgereizt.

Viel Kummer (denn auch hier verbanden sich die tiefsten persöhnlichen Gefühle mit den kirchlichen Interessen) musste unserm Basil das Betragen der Einwohner von Neucäsarea machen. Hier hatte Basil einen Theil seiner Jugend zugebracht, hier hatten seine Vorfahren gelebt, auch jetzt hatte er dort Verwandte, kannte die meisten Einwohner persönlich, hatte einige Jahre als Mönch in der Nähe zugebracht — und eben diese Neucäsareenser zogen sich nicht nur gänzlich von ihm zurück, sondern hassten ihn auch seiner Ansichten wegen. Hatte

Basil an Eustathius einen arianischen Gegner gehabt, so fand er an Atarbius, Bischof von Neucäsarea einen Sabellianer, und dieser hatte alle Herzen in der Stadt ihm entfremdet. Basil wollte auch hier den ersten Schritt zur Aussöhnung thun; er schrieb an die Presbyter, an den Klerus und an die Gemeinde; doch die Gegenpartei war entschlossen, ein friedliches Verständniss zu hintertreiben, es koste was es wolle.

Um diese Zeit fing auch die Ansicht des Apollinaris an, sich auszubreiten. Basil meinte, es möchte des Streites kein Ende werden, und mahnte, man solle beim einfachen Glauben stehen bleiben. Er fürchtete auch nichts von der Sekte, fühlte auch wohl keinen Beruf mehr in sich, sich in Untersuchungen über diesen neuen Gegenstand einzulassen; er war noch zu sehr mit den Arianern beschäftigt.

Man sieht; immer neue Spaltungen brachen hervor, immer tiefer wurde die Kluft, während Basil nur Frieden wollte. Auch von Rom kamen nicht die besten Nachrichten; man entschied sich dort in der Bischofswahl von Antiochien für Paulinus gegen Meletius, der im Orient den grössten Anhang hatte. Auf den grossen Plan Basils: die Vereinigung des Occidents mit dem Orient ging man erstlich nur gar nicht ein; das schmerzte unsern Bischof. Auch die Vorkämpfer für den katholischen Glauben waren einer nach dem andern gestorben, oder waren verbannt worden: Athanasius, der durch sein Ansehen allein, das er sich in einem fast fünfzigjährigen Kampf mit den Arianern erworben hatte, eine Stütze des Katholizismus im Orient war, hatte im Jahre 373 das Zeitliche gesegnet; im Jahre 374 war Gregor, der Vater, zu Nazianz gestorben; im selben Jahre wurde Eusebius, Bischof von Samosata, der alte, liebe, treue Freund vom Kaiser Valens nach Thrazien verwiesen. — Spaltungen folgten in Samosata, Basil eilte, den Frieden zu vermitteln; ein Jahr darnach starb Theodotus, Bischof von Nikopolis, ein, wenn auch leidenschaftlicher, doch standhafter Vertheidiger des Katholizismus; auch hier folgten die tiefsten

Spaltungen; der neue Bischof Fronto, den Arianern geneigt, vertrieb den Klerus, und wüthete gegen den Magistrat; auch hier mahnte Basil, im Glauben standhaft zu sein.

Es war zu befürchten, die katholische Kirche im Orient möchte sich überall in einzelne Parteien auflösen. »Nur in sofern, klagt Basil, haben wir Gemeinschaft mit einander, als wir gemeinschaftlich die Feinde hassen; sind sie verschwunden, so sehen wir uns gegenseitig als Feinde an.«

So war unser Bischof bald nur noch der einzige, der mit Kraft die Kirche im Orient stützte. (Gregor, sein Freund, lebte in der Einsamkeit zu Seleuzia). Er war der Hauptgegenstand aller gegnerischen Angriffe, ihm lauerten sie beständig auf, ihn verdächtigten sie stets beim Kaiser; dazu die eigennützige Trägheit, das Widerstreben der Bischöfe der eigenen Diözese, jene Opposition, die sich nie ganz zur Ruhe gab: »in meiner Gegenwart zwar scheuen sie sich, und versprechen alles Pflichtmässige; sind sie aber ferne, so kehren sie wieder zu ihrem alten Thun zurück;« endlich die vielen Visitations-Reisen, die Anstrengungen seines Amtes, das Spionirsystem, das gegen ihn eingeleitet wurde; »ich höre, schreibt er einer Wittwe, die Feindschaft Einiger gegen mich gehe sogar so weit, dass sie neugierig auflauern, ob Jemand von uns auch nur einen Brief erhalte.« Auch von weltlicher Seite, vom Statthalter, war er einmal schwer misshandelt worden; nur die Anhänglichkeit der Cäsareenser hatte ihn gerettet: man wird sich nicht wundern, wenn der ohnehin kränkelnde Körper dahinsinkt. In den warmen Bädern sucht er einmal seine Gesundheit wieder herzustellen, allein sie helfen nur wenig. Klagend und lebenssatt lauten mitunter seine Briefe. »Drückend sind die Mühsale; und doch ist nirgends ein Martertod, weil unsere Verfolger denselben Namen tragen wie wir.« Nur Eines erquickt ihn: die Freundschaft eines Gleichgesinnten. Wenn ein Brief kommt von einem Bruder, fühlt er sich wie von neuem Geiste angeweht. »Als ich deinen

Brief in die Hände bekam, schrieb er an Ascholius, Bischof in Thessalonich, und die überströmende Gnade des Geistes in ihm gewahr wurde, glaubte ich in die alten Zeiten versetzt zu sein, wo die Kirchen Gottes blühten, im Glauben festgewurzelt, und durch die Liebe vereint; wo die verschiedenen Glieder wie in Einem Leibe durch Eine Eintracht mit einander verbunden, wo die Verfolger bekannt, und bekannt die Verfolgten waren; wo die Kämpfer Christi, wenn man sie bekriegte, sich vermehrten, und das Blut der Märtyrer die Kirchen begoss, und die Zahl der Kämpfer für die Religion noch vergrösserte.« »Gottlob, schrieb er ein andermal demselben, noch ist die Liebe nicht in Allen erkaltet, noch gibt es auf der Erde Einige, welche das Kennzeichen der Jüngerschaft Christi an sich tragen. Ihr scheinet mir gleich den Sternen in der Nacht an einem umwölkten Himmel, die, der Eine hier, der Andere dort Theile des Himmels erleuchten, und deren Glanz immer holdselig, am holdseligsten aber ist, wenn man ihn nicht erwartet.« »Wer gibt mir die Flügel der Taube, schreibt er an die Kirche zu Antiochien, dass ich zu euch fliege, und das Verlangen, das ich nach der Zusammenkunft mit eurer Liebe habe, stille?« Solche Töne klingen durch. Im Ganzen aber ist er fest, stark, sicher. Er weiss, an wen er glaubt, »und die Hoffnung auf den Herrn, schreibt er, ist unter Allem das Stärkste.« Dem römischen Bischof, an den eine neue Gesandtschaft abging (im Jahr 376), schrieb er: Obwohl sie im wogenden Meere umhergetrieben würden, so verzweifelten sie doch nicht an einem glücklichen Ausgang, da Gott Befreiung aus jedem Uebel versprochen habe.

Gegen Ende des Jahres 376 kehrte die Gesandtschaft, die nach Rom geschickt war, wieder zurück. Sie brachte gute Nachrichten; der römische Bischof war günstiger für Meletius gestimmt, hatte auch das Versprechen gegeben, dass der Occident sich des Orients annehmen wolle. Basil ward voll neuer Zuversicht. Man spürt es dem Schreiben an, das er an die Mönche von Beröa

richtete, deren Kloster die Arianer plötzlich überfallen, und in Brand gesteckt hatten. »Ihr, die ihr euch freuen und frohlocken könnet, schrieb er ihnen, weil euer Lohn gross ist im Himmel, und die ihr Freimüthigkeit habet zum Herrn, lasst nicht ab, ihn Tag und Nacht anzurufen, Er möge das Ungewitter der Kirche beendigen, den Völkern ihre Hirten wieder geben, und die Kirche zurückführen zu ihrer Würde. Ich bin überzeugt, wird auch nur Eine Stimme gefunden, die den gütigen Gott bewegt, so wird er mit seiner Gnade nicht zögern.«

Im Jahr 377 wurde die Absendung einer Gesandtschaft nach Rom wiederholt. Basil gab ihr wiederum Briefe mit; der Erfolg aber war ungünstig. In Rom hatte man sich einmal für Paulinus erklärt; man liess nun nicht mehr von ihm.

So sah Basil alle seine Hoffnungen gescheitert; er sah sich angewiesen auf eine ferne Zukunft, auf die eigene Entwickelung des Orients. Inzwischen entspann sich der gothische Krieg. Er gönnte der Kirche zuerst Erholung. Als dann Valens im Jahr 378 umkam, hatte die Verfolgung ein Ende. Basil erlebte es noch; auch die Aussicht auf eine friedliche Zukunft der Kirche ward dem müden Streiter noch vergönnt. Aber seine Arbeit war nun vollendet. Die Mühen des Lebens liessen den abgezehrten Körper kaum zu einem fünfzigjährigen Alter gelangen. Schon dem Tode nahe weihte er noch mit der letzten Anstrengung einige seiner würdigen Gehülfen im Lehramt zu ordentlichen Lehrern. Umringt von einer grossen Anzahl Einwohner Cäsareens, tief betrauert von ihnen, unter Ermahnungen an Alle schied er mit den Worten: »ich befehle meinen Geist in deine Hände!« Es war der 1. Januar 379.

Das Leichenbegängniss war ausserordentlich. Eine unzählige Menge Menschen drängte sich herzu; jeder suchte, der eine den Saum zu fassen, ein anderer die Bahre oder den Deckel, oder auch nur den Trägern sich zu nähern.

Freilich ein grosser Hirt der Kirche ward begraben!

Basil hat eine ziemliche Anzahl Schriften des verschiedenartigsten Inhalts hinterlassen. — Wir heben zuerst hervor seine Briefe, 336 an der Zahl. Sie geben uns ein treffendes Bild von dem Charakter ihres Verfassers und sind ein überaus schätzbarer Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte jener Zeit. Seiner Homilien zählt man siebenunddreissig: dreizehn über die Psalmen, vier und zwanzig über verschiedene Gegenstände der Sittenlehre. Einige derselben sind ein bleibendes Denkmal von des Bischofs hoher Beredsamkeit. Zu seinen bekanntesten Werken gehört auch das vielgepriesene Hexaemeron, oder neun Homilien über die Schöpfungstage. Wenn auch die Lobsprüche, die diesem Buche in alter Zeit gezollt wurden, übertrieben sein mögen, so ist doch die Gelehrsamkeit, die sich darin für jene Zeit ausspricht, so wie die Eleganz der Schreibart anzuerkennen. In asketischer Beziehung nennen wir seine asketischen Aufsätze und Sittenvorschriften, in dogmatischer das Buch über den heiligen Geist und seine drei Bücher gegen Eunomius. — Wir beginnen mit der Darstellung seiner dogmatischen Ansichten und zunächst mit der Polemik gegen Eunomius.

Basilius und Eunomius.

Eunomius, vom Standpunkt der absoluten Gottesidee aus, setzte, im Geiste des Arius, einen absoluten Unterschied zwischen der Wesenheit des Vaters und der des Sohnes: der Sohn ist ein Geschöpf. Von dem Begriff Gottes, als des ungezeugten, ging er dabei aus. In diesem Begriff lag ihm das Wesen Gottes, als des Absoluten. Von diesem ausgehend, ergab sich ihm dann, »dass der eingeborne Sohn der Wesenheit nach dem Vater nicht gleich sei.«

Gegen diese Ansicht trat, in geharnischter Polemik, Basilius auf. Vorerst bekämpfte er die Benennung

»ungezeugt«. »Sie steht,« sagt er, »nirgends in der Schrift und ist darum das erste Element in der Gottlosigkeit jener Menschen. Warum nennen sie Gott nicht lieber „Vater“, da das Wort Vater eben so viel bedeutet als ungezeugt und zudem auch den Begriff Sohn mit einschliesst? Nennen wir ihn deshalb nicht sowohl ungezeugt, als Vater, wollen wir anders nicht weiser sein als die Lehren des Heilandes!«

Von der Benennung wendet er sich sofort zur Sache.

Mit dem Wort »ungezeugt« glaubte Eunomius Gott das allernothwendigste Prädikat zu geben. Umgekehrt meint nun Basilius sei dieser Begriff nur eine Vorstellung, eine Eigenschaft Gottes, und zwar eine negative, nicht aber die Wesenheit desselben. »Es gibt nämlich kein Wort, das die ganze Natur Gottes umfasste und sie vollkommen ausspräche; aber mehrere und verschiedene geben uns, ein jedes in der ihm eigenen Bedeutung, einen im Vergleich mit dem Ganzen zwar immer noch dunkeln und unvollständigen, aber dennoch für uns hinreichenden Begriff.« Eine dieser Eigenschaften sei denn auch das Wort »ungezeugt« und bedeute nichts Anderes, als »dass Gott nicht anderswoher den Anfang seines Daseins habe.« Die Wahrheit des Verhältnisses sei also diese: »nicht dass das Ungezeugte die Wesenheit sei, wohl aber, dass die Wesenheit Gottes ungezeugt sei.« Kann somit (diess ist die weitere Entwickelung unsers Kirchenvaters) der Begriff des Ungezeugten, als einer blossen Eigenschaft, nicht die Wesenheit Gottes ausdrücken, so kann er es noch viel weniger, sofern diese Eigenschaft eine bloss negative ist. „Die Wesenheit nämlich ist nichts von dem, was Gott nicht ist, sondern sie ist das Sein Gottes selbst; dieses aber dem, was nicht ist, beizuzählen, ist Sache des grössten Unverstandes. Nun aber ist klar, dass das Wort »ungezeugt« das aussage, was Gott nicht ist; folglich ist das Nichtgezeugtsein nicht Gottes Wesenheit.« Auf diese Weise ist diese Behauptung des Eunomius widerlegt. Basilius wendet sich nun aber überhaupt zu der Frage über die Erkenn-

barkeit des Wesens Gottes und bestreitet von vorneherein die Möglichkeit dieser Erkenntniss. »Oder,« ruft er aus, »schöpfen wir die Kenntniss des Wesens Gottes aus der allgemeinen Vernunft? allein diese lehrt uns, dass ein Gott sei, nicht aber was er sei. Oder aus der Offenbarung? wie aber spricht David? wie Jesaias? wie Paulus? Dieser Paulus, der bis in den dritten Himmel entzückt wurde, welcher geheimnissvolle Worte gehört hatte, die kein Mensch aussprechen darf, was hat er uns für eine Lehre von der Wesenheit Gottes hinterlassen? Auf die besondern Wege der Vorsehung seinen Blick einmal richtend, rief er, gleichsam schwindelnd bei der unüberwindlichen Schwierigkeit der Betrachtung, jene Worte aus: »O Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniss Gottes, wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege!« So ein Paulus! Aber freilich, dem Eunomius hat, scheint es, Gott nicht allein seinen Namen, sondern auch sein Wesen selbst geoffenbart. Ich meinestheils glaube dagegen, dass das Begreifen des Wesens Gottes über das Vermögen, nicht nur der Menschen, sondern sogar jeder vernünftigen Kreatur hinausgehe. Was würde man auch der Erkenntniss des Eingebornen oder des heil. Geistes für einen Vorzug lassen?«

Diess ist die eine Seite der Polemik des Basilius gegen Eunomius; sie hat es mit dem Begriff Gottes, als des Ungezeugten, zu thun. Nun zu dem Begriff des Wesens des Sohnes. Es ist diess die andere Seite.

Wie Eunomius das Wesen Gottes kulminiren liess in dem Begriff des Ungezeugtseins, so liess er das Wesen des Sohnes kulminiren in dem Begriff des Gezeugtseins, um nachzuweisen, »dass der Eingeborne, hinsichtlich der Wesenheit selbst, dem Vater entgegengesetzt sei.« Er statuirte dabei den Satz, »dass nicht etwas Anderes unter der Wesenheit, etwas Anderes unter der Gezeugtheit bezeichnet sei; sondern es sei die Substanz, welche die Benennung bezeichne.« Basil wendet sich in seiner Polemik zuerst wieder gegen die Benennung: »Woher dieser

Name des Gezeugten? Woher diese Worte, die der göttliche Geist nicht gebraucht hat? von welchem Propheten? von welchem Apostel? denn ich wenigstens fand dieses Wort nirgends in der Schrift so gebraucht.« Es ist, wie man sieht, derselbe Einwurf, den er früher erhoben hat gegen die Benennung Gottes als des Ungezeugten. Er geht aber noch tiefer. Er widerlegt sofort den Satz, dass Namen und Wesen identisch seien. »Die Natur der Dinge,« sagt er, »richtet sich nicht nach den Namen, sondern die Namen wurden später als die Dinge erfunden. Selbst die absoluten Namen, d. h. solche, die am meisten einen Gegenstand an sich zu bezeichnen scheinen, stellen nicht die Wesenheit selbst dar, sondern immer nur gewisse Eigenthümlichkeiten an ihm; die andern aber, d. h. die in Bezug auf andere Dinge ausgesprochenen, bloss das Verhältniss zu dem, was gesagt wird. Wer also das Wort Gezeugtes hört, denkt dabei nicht an irgend eine Wesenheit, sondern bloss an ein Verhältniss, an eine Verbindung mit einem Andern.«

Indem so Eunomius Namen und Wesen zusammenfallen liess, folgerte er, wie natürlich, aus der Verschiedenheit der Namen auch Verschiedenheit der Wesen, näher aus der Verschiedenheit der Namen des Vaters und Sohnes auch ihre verschiedene Wesenheit. »Welch ein Unverstand!« meint dagegen Basil: »die Namen Petrus und Paulus und aller Menschen sind zwar verschieden, die Wesenheit aller aber ist ein und dieselbe. Die Namen bezeichnen daher nicht die Wesenheit, sondern nur die Eigenschaften, die einem Jeden als Gepräge aufgedrückt sind.«

Mit diesen allgemeinen Beweisgründen für seine Ansicht vom Sohne als des Gezeugten, d. h. des Geschaffenen, verband Eunomius auch eine Reihe biblischer Citate; z. B.: »Der Vater ist grösser als ich.« Aber, entgegnete Basilius, hiedurch sei auf keine Weise ein Vorzug in Hinsicht auf die Wesenheit ausgedrückt. »Vielmehr sofern der Sohn vom Vater seinen Ursprung hat, insofern ist der Vater in dieser Beziehung grösser, näm-

lich als Ursache und Anfang.« Bei andern Ausdrücken, z. B.: »Gott hat diesen Jesum zum Herrn gemacht« sei nicht die Rede von der Wesenheit Gottes des Wortes, welches im Anfang bei Gott war, sondern von dem, welcher sich selbst in Knechtsgestalt entäussert habe. »Es ist also zu unterscheiden zwischen der Lehre von der Gottheit und der Art und Weise der Heilsanstalt.«

Ist der Sohn gezeugt in dem Sinne, wie Eunomius dieses Wort fasst, so ist er weder aus dem Wesen Gottes, noch von Ewigkeit her: dies ist die weitere Entwicklung des Eunomianischen Systems. Nicht aus dem Wesen Gottes ist der Sohn; denn die Zeugung ist nur ein sinnlicher Begriff und ein sinnlicher Akt, darum rein undenkbar in seiner Anwendung auf Gott. Hiegegen Basil: »Weil die sterblichen Wesen mit Empfindung zeugen, so hat man deswegen nicht auch von Gott so zu denken, vielmehr, weil die vergänglichen Wesen so zeugen, folgt eben daraus, dass der Unvergängliche auf die entgegengesetzte Weise zeuge. Mögen die, die sich um die Wahrheit auch nur ein wenig kümmern, die körperliche Vergleichung fahren lassen und aufhören, die Begriffe von Gott durch materielle Vorstellungen zu beflecken. Mögen sie der vom heil. Geist überlieferten Gotteslehre folgen und statt dieser Fragen, die von Räthseln in nichts verschieden sind und eine gefährliche, doppelseitige Auffassung zulassen, eine der Gottheit würdige Zeugung ohne Empfindung, ohne Theilung, ohne Trennung, ohne Zeit sich denken und in dem ausstrahlenden Glanze des Lichtes zur göttlichen Geburt sich führen lassen.« Die »von Natur vorhandene Verbindung zwischen Vater und Sohn« anzudeuten, das ist, nach Basilius, die Wahrheit des Begriffs der Zeugung. Das Nähere der Art der Zeugung, wie sie war, wie sie geschehen konnte, „diese Fragen wollen wir lassen. Aber darum, weil die Weise derselben durchaus unaussprechlich und unbegreiflich ist, werden wir nicht sogleich auch den festen Glauben an

den Vater und Sohn aufgeben. Denn wollten wir Alles nach unserer Fassungskraft bemessen und von dem, was man mit dem Gedanken nicht erfassen kann, annehmen, dass es nicht sei, so würde der Lohn des Glaubens, der Lohn der Hoffnung verloren gehen; und wie könnten wir noch der Seligkeiten würdig sein, welche für den Glauben an das Unsichtbare vorbehalten sind, wenn wir nur das glauben würden, was wir mit unserm Verstand begreifen könnten!«

Ebenso wenig als der Sohn aus dem Wesen Gottes, ebenso wenig sei er auch, meint Eunomius weiter, von Ewigkeit her; denn Gott, sagt er, hat einen Sohn gezeugt, »welcher schon war oder welcher noch nicht war. Hat er einen gezeugt, welcher noch nicht war, so soll mich Niemand einer Frechheit beschuldigen; hat er aber einen gezeugt, welcher schon war, so ist diess ebenso ungereimt als gottlos.« Es ist diess die bekannte Alternative des Eunomius. Sie zu durchbrechen, unterscheidet vorerst Basil zwischen Ewigkeit und Anfangslosigkeit. »Die Eunomianer,« sagt er, »behaupten, dass, weil die Anfangslosigkeit des Vaters Ewigkeit genannt wird, das Ewige und das Anfangslose eins und dasselbe sei, und drücken sich darum in ihrem Bekenntniss also aus, dass, weil der Sohn nicht ungezeugt, er auch nicht ewig sei. Aber diese Worte sind dem Sinne nach sehr verschieden; denn ungezeugt wird das genannt, was keinen Anfang seiner selbst und keine Ursache des Daseins hat; ewig aber heisst, was dem Sein nach älter ist als alle Zeit.« Das Gezeugtsein des Sohnes hebt darum, nach Basilius, das »von Ewigkeit sein« nicht auf, ja eben darum, weil gezeugt vom Vater, ist der Sohn ewig: »denn wann ist er vom Vater in das Dasein eingeführt worden? seitdem der Vater ist! Aber der Vater ist von Ewigkeit; also ist auch der Sohn von Ewigkeit durch die Zeugung mit der ungezeugten Natur des Vaters vereinigt.«

Eunomius hatte die ganze Weite des Unterschieds des Unendlichen und Endlichen im Begriff des Ungezeug-

ten und Gezeugten aufgefasst. Der Sohn ist ein Geschöpf. Von diesem Standpunkte aus vindizirte er aber dem Sohne noch die höchste Würde, die ein Geschöpf haben konnte: er liess ihn geboren sein vor allen Dingen durch den Willen Gottes, des Vaters. »Wir stellen,« sagt er, »die Wesenheit des Eingebornen nicht in Eine Klasse mit dem aus dem Nichtseienden Entstandenen, sofern das Nichtseiende keine Substanz ist. Wir räumen ihm einen so grossen Vorzug ein, als der Schöpfer vor seinen Geschöpfen haben muss.« Im Sohne hat sich also, vollkommener als in irgend einem andern Geschöpf, der Wille Gottes realisirt und objektivirt. Es ist diess derselbe Gedanke, wie bei Arius, nur dass dieser die Würde Christi mehr ethisch, jener dagegen mehr metaphysisch, mehr im Willen Gottes begründet auffasste. Basilius hielt aber nicht viel darauf; er sah darin nur Widerspruch. Ist der Sohn ein Geschöpf und von Gott absolut verschieden — diess ist sein Schluss, aus den Vordersätzen des Eunomius konsequent gezogen, — so steht er auf gleicher Linie mit allen Kreaturen; »denn wie dort die Unzugänglichkeit die Naturen trennt, so verbindet sie hier die gleiche Beschaffenheit mit einander;« oder »wenn aus der Verschiedenheit der Namen auch die Verschiedenheit der Wesenheit folgt, wird jetzt nicht auch aus der Gemeinschaft der Namen die Gemeinschaft der Wesenheit folgen?«

Man sieht, Basil widerlegt den Eunomius von dessen eigenem Standpunkte aus. Aber auch das grosse, religiöse Moment in diesem Streit hebt er zuweilen hervor. »Wer den Eingebornen vom Vater sondert, wer ihn gänzlich von der Gemeinschaft mit ihm trennt, der schneidet so den Weg der Erkenntniss, welcher durch den Sohn emporführt, ab. . . . Ist der Eingeborne ein Geschöpf, so stellt er uns die Wesenheit des Vaters nicht dar; denn nur aus dem Erzeugten kann man die Natur des Erzeugers erkennen. Gibt er uns aber durch sich selbst den Vater zu erkennen, so ist er kein Geschöpf,

sondern der wahrhaftige Sohn, ein Ebenbild Gottes und das Gepräge seiner Wesenheit.«

Alle Beweiskraft und Autorität gegen Eunomius sieht schliesslich Basil zusammengedrängt in den Johanneischen Worten: »Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.« »Hier,« sagt er, »hat der Evangelist durch zwei Ausdrücke dieser Krankheit den Zutritt verschlossen, indem wir über den einen nicht hinausgehen und aus dem andern nicht heraustreten können. Da ist das Wort Anfang. Nun lässt sich nichts Aelteres denken als der Anfang; denn er wäre ja nicht mehr Anfang, wenn etwas über ihn hinaus wäre; seine Bedeutung ist darum rein absolut zu nehmen. Dann ist das Wörtlein war. Niemand kann dieses in Gedanken überspringen und sich in eine Zeit versetzen, da der Sohn nicht war; denn denken, dass er nicht war, heisst das Wort war verwerfen.«

Diess ist die Polemik des Basilius gegen Eunomius. Das System des Letztern, so weit wir es dem Basilius entnommen, charakterisirt sich übrigens ähnlich dem Arianischen. Es ist dieselbe einseitige Gottesidee, derselbe abstrakte Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, der es hier wie dort zu keinem wahren Leben weder Gottes, noch der Welt kommen lässt.

Die Dogmatik des Basilius.

Von der Polemik unsers Kirchenvaters wenden wir uns zur positiven Seite seiner Dogmatik.

An die Spitze stellen wir, wie er selbst auch thut, die Lehre von der Trinität. Sie galt in jener Zeit, wie wir wissen, für die eigentliche und wahre Theologie; sie war auch der Gang, das Ziel und Resultat der theologischen Entwickelung Basils. Anfangs, es lässt sich nicht läugnen, war er schwankend, unbestimmt; er wurde aber mit der Zeit immer bestimmter. Die Trinität, nach

dem nizänischen Symbol, ward ihm der Kern und Stern des Christenthums, ja recht eigentlich das Charakteristische der christlichen Religion. »Meiner Meinung nach,« also äussert er sich im zweiten Buch gegen Eunomius auf eine sehr entschiedene Weise, »ist, obwohl es viele Punkte gibt, welche das Christenthum von heidnischer Irrlehre und jüdischer Unwissenheit unterscheiden, in dem Evangelium unsers Heiles keine Lehre bedeutender, als der Glaube an den Vater und den Sohn; denn auch diejenigen, die durch was immer für einen Irrthum von einander getrennt sind, bekennen, dass Gott der Schöpfer und Urheber sei. Wer nun keinen Vater und keinen Sohn, oder nur einen unrichtig so genannten, bekennt, wohin soll der von uns gestellt werden? Zu welcher Sekte soll man ihn zählen? Zu der der Juden oder zu jener der Heiden? Denn den Christen darf der sich nicht anschliessen, welcher die Kraft der Gottseligkeit und gleichsam den Charakter der Religion läugnet. Wir glauben ja nicht an einen Schöpfer und ein Geschöpf, sondern wir sind durch die Gnade der Taufe im Vater und Sohne versiegelt worden. Wer es demnach wagt, diese Worte zu verwerfen, der vertilgt zugleich die ganze Kraft des Evangeliums.« — Gehen wir nun über zur Entwickelung der Trinität.

Die wahre Trinität besteht, nach Basilius, in zwei Momenten: der Einheit, die sich zur Dreiheit erschliesst, und der Dreiheit, die in der Einheit ist. Dabei aber hielt Basilius an der Monarchie wie an der Dreiheit der Hypostasen oder Personen. Eine Dreiheit ohne Einheit schien ihm Zurücksinken ins Heidenthum, eine Einheit ohne Dreiheit Zurücksinken ins Judenthum; jenes heidnisches, dieses jüdisches Christenthum. Vor beiden warnt er, vor Arianismus wie Sabellianismus. Folgen wir nun seiner Entwickelung. »Sie werfen uns,« sagt er, »drei Götter vor. Sie sollen aber wissen, dass wir nur Einen Gott, zwar nicht der Zahl, sondern der Natur nach, bekennen. Denn Alles, was der Zahl nach Eins, ist nicht wahrhaft Eins und nicht einfach der

Natur nach. Dass aber Gott einfach und nicht zusammengesetzt ist, wird von Allen anerkannt. Z. B. die Welt ist der Zahl nach Eine, aber nicht Eine der Natur nach; denn wir theilen sie in die Elemente. So der Mensch, der Engel. Mit welchem Rechte dichten sie uns also die Zahl an, da wir sie von jener seligen und geistigen Natur ganz ausschliessen. Die Zahl bezieht sich auf die Quantität; diese aber ist mit der körperlichen Natur verbunden; die Monas oder Einheit aber ist das Zeichen des einfachen, unbegreiflichen Wesens.«

Diess über die Einheit in der Trinität. Ueber die Dreiheit in der Einheit, über den Begriff der Hypostasis in ihrem Unterschied von der Substanz äussert er sich also: »Es gibt allgemeine Begriffe, Namen, z. B. Mensch. Diese zeigen eine gemeinschaftliche Natur an. Z. B. Petrus ist in keinem höheren Grade Mensch als Andere, u. s. w. Weil nun die Allgemeinheit des bezeichneten Gegenstandes auf gleiche Weise Alle umfasst, die unter demselben Begriff stehen, ist eine Unterabtheilung nöthig, damit wir durch diese z. B. nicht den Menschen überhaupt, sondern den Petrus oder Andreas erkennen. Andere Namen nämlich umfassen einen ganz speciellen Begriff, durch welchen nicht das Gemeinsame, sondern das Eigenthümliche ausgedrückt wird, das den Einen vom Andern unterscheidet. Dies Eigenthümliche aber wird durch den Ausdruck »Hypostasis« bezeichnet. Z. B. wer »Mensch« sagt, gibt durch das Unbegrenzte des Ausdrucks einen viel in sich fassenden Begriff, so dass zwar das Wesen dadurch bezeichnet wird, nicht aber das Subsistirende und auf eigenthümliche Weise sich Offenbarende. Wer dagegen »Paulus« sagt, zeigt das unter dem Allgemeinen begriffene Besondere — das Fürsichsein des Wesens — an. Hypostase ist daher nicht der unbestimmte Begriff der Wesenheit, sondern derjenige, welcher, was in einer Sache gemeinschaftlich und unbestimmt ist, durch bestimmte Eigenthümlichkeiten begrenzt und feststellt.« Diess angewandt auf die

Trinität, ergibt sich: »was von der Wesenheit des Vaters gilt, gilt auch vom Sohne und vom heil. Geiste. Der Begriff des Ungeschaffen- und Unbegreiflichseins, oder was immer dergleichen, gilt in Beziehung auf den Vater, Sohn und Geist; es kann hier kein höherer und geringerer Grad Statt finden. Dann aber muss man durch bestimmte Begriffe die Trinität in sich unterscheiden, so dass wir erkennen, wodurch der Begriff eines Jeden, klar und ohne Vermischung mit dem, was in Allen zugleich angeschaut wird, sich unterscheidet. Was also nicht begriffen werden kann, was sich aufs Unendliche bezieht, ist in der lebendigen Natur von Vater, Sohn und Geist nicht unterschieden, sondern gibt eine ununterbrochene, ungetheilte Gemeinschaft, so dass man durch diejenige Vorstellung, durch die man die Majestät der Einen Person in der Trias erkennt, auch die Andere erkennt, da es nichts gibt, was zwischen sie tritt, und ausser der göttlichen Natur nichts existirt, was sie trennen könnte. In der Gemeinschaft des Wesens sind aber unverbunden und ohne Gemeinschaft die Merkmale, durch welche die Eigenthümlichkeit der im Glauben überlieferten Personen besteht, so dass aus ihnen der Unterschied der Hypostasen gefunden wird. Der Hypostase nach ist aber der heil. Geist diess: dass er nach dem Sohn und mit ihm erkannt wird und sein Bestehen aus dem Vater hat; der Sohn: dass er allein eingeboren ist; der Vater, dass er aus keiner Ursache ist.«

So viel im Allgemeinen. Nun zu den besondern Hypostasen.

Der Vater. — »Der Vater ist Anfang aller Dinge, das Princip des Seins für die Wesen, die Wurzel alles Lebendigen; aus ihm geht hervor der Sohn.«

Der Sohn. — »Der Sohn ist die Quelle des Lebens, die Weisheit, das lebendige Wort, welches Gott ist und stets sein wird bei Gott, nicht hinzugekommen, existirend vor der Zeit, nicht erst später erschaffen, Sohn, nicht Angenommener, Schöpfer, nicht Geschöpf, Bildner, nicht Gebilde; überhaupt Alles, was

der Vater ist. Denn das Ebenbild fasst wahrhaft Alles in sich, was dem Urbilde eigen ist. Nicht durch ein Geschenk oder durch Gnade wurden ihm also die Güter verliehen, sondern durch natürliche Gemeinschaft besitzt es die Majestät der väterlichen Gottheit. Denn das Empfangen ist auch dem Geschöpfe gemein, das von Natur Besitzen den Erzeugten eigen. Als Sohn besitzt er demnach naturgemäss, was dem Vater zukömmt, und als Eingeborner vereinigt er Alles in sich, ohne mit einem Andern etwas zu theilen. Lerne demnach, dass er nicht auf Gottes Geheiss erschaffen, sondern aus der Wesenheit hervorstrahlend ohne Zwischenraum, unzeitlich mit dem Vater vereinigt, ihm gleich an Güte, gleich an Macht, theilhaftig seiner Herrlichkeit, der Schöpfer der Zeit ist.«

Basilius findet, wie schon oben angedeutet, in den Worten »im Anfange war das Wort« sowohl die Ewigkeit des Sohnes, als auch seine Hypostase. Wie er jene findet, wissen wir; die Hypostase aber findet er darin, dass es heisst: »bei Gott«, nicht »in Gott«: um »das eigene Bestehen der Person« auszudrücken; dann: »Gott war das Wort«: um die »Einheit der göttlichen Natur« anzuzeigen. »Diesen Ausspruch hast du, unterwirf dich dem Herrn,« ruft er aus, »diese Worte werden dir eine unzerbrechliche Mauer sein wider jeden Feind.«

Der heil. Geist. — Wie Ein Vater, Ein Sohn, so ist auch Ein heil. Geist. Heiliger Geist, das ist sein eigenthümlicher und besonderer Name, ein Name, der am meisten das Unkörperliche, Immaterielle und Unzusammengesetzte bezeichnet. Er ist ein Wesen von unendlicher Kraft und Grösse, frei von jeder Begrenzung der Zeit, mit der reichsten Fülle aller Güter. Er ist es, zu dem Alles sich wendet, was der Heiligung bedarf, nach dem Alles verlangt, was tugendhaft lebt, durch dessen Anhauch Alles gleichsam belebt und gestärkt wird, um zu dem seiner Natur angemessenen Ziele zu gelangen. Er ist es, durch welchen der Mensch an Kindes Statt angenommen und das Sterbliche unsterblich gemacht wird. Er ist es, der Alles vollkommen

macht, selbst aber in Nichts mangelhaft ist, in sich vollkommen, in sich selbst befestigt, überall gegenwärtig, das Prinzip der Heiligung, das Licht des Verstandes, jedem vernünftigen Wesen zur Ergründung der Wahrheit aus sich selbst mittheilend, von Natur unzugänglich, aber seiner Güte zufolge empfangbar, vereint mit dem Vater und Sohne in Allem, in Herrlichkeit und Ewigkeit, in Macht und Reich, in Herrschaft und Gottheit. Er erfüllt Alles mit seiner Kraft, ist aber nur den Würdigen mittheilbar, denen er seine Kraft nicht im selben Maasse mittheilt, sondern nach dem Verhältniss ihres Glaubens; einfach seinem Wesen nach, mannigfaltig in der Art und Weise seines Wirkens: überall, und wird durchaus nicht umgeben, in Jedem ganz und gar, und gänzlich bei Gott, allen spendend, und nimmt doch nicht ab durch Mittheilen, der Sonne gleich: Jeder geniesst ihre Wohlthat, als wäre sie für ihn allein da, und doch erleuchtet sie Erd' und Meer und durchdringt die Luft. So nun theilt auch der heil. Geist einem Jeden, der für ihn empfänglich ist, als ihm allein gegenwärtig, Allen, ohne Verlust, hinlängliche Gnade mit, und von ihm geniesst Alles, was an ihm Theil hat, doch nicht wie er es an sich vermögend wäre, sondern nur so viel ein Jeder seiner Natur nach vermag.«

Wir wissen, dass Basil im Bekenntniss von »Gott, dem heil. Geiste«, zurückhielt. Es handelte sich darum, die Semiarianer, die sich vom Arianismus losgesagt, aber nur in diesem Einen Punkte noch die Konsequenz scheuten, dem Katholizismus zu gewinnen. Es war dies, möchte man sagen, kirchliche Politik von Seiten Basils. Auch persönliche Rücksichten walteten vor, da die Arianer auf diese Lehre besonders aufmerksam waren, um Basilius dann aus seinem Bisthum zu vertreiben. Aber doch hat er sich, wenn er auch den Namen »Gott« vermied, zur Göttlichkeit des heil. Geistes ebenso fest bekannt, wie zu der des Sohnes. »Der Herr selbst,« sagt er, »verbindet Vater, Sohn und Geist; was aber in dieser Hinsicht verbunden ist, das ist in jeder ver-

bunden; denn er ist nicht in dem Einen verbunden, in dem Andern getrennt, sondern in der lebengebenden Kraft, durch welche unsere Natur aus dem verderbten Zustande zur Unsterblichkeit erhoben wird, wird die Macht des Geistes mit Vater und Sohn zusammengefasst.« Ferner: »Es ist unmöglich, dass dasjenige, was der Natur nach verschieden ist, der Wirksamkeit nach unter sich übereinstimmt; ist nun die Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes in keiner Hinsicht unterschieden, so muss nothwendig aus der Gleichheit der Wirksamkeit auf eine Einheit der Naturen geschlossen werden.« Aus dem Namen also, den Eigenschaften und Wirkungen des heil. Geistes ergab sich dem Basilius dessen Gottheit und Homousie mit Gott dem Vater und Gott dem Sohne. Als Grundursache des heil. Geistes stellt er in der Regel den Vater auf. »Der heil. Geist geht vom Vater aus, auf unaussprechliche Weise, ohne Zeugung.« Doch ist der heil. Geist in seiner Thätigkeit abhängig vom Sohne. »Wie der Sohn sich zum Vater verhält, so der Geist sich zum Sohne.«

Wie Vater, Sohn und Geist Eins sind, so ist auch der Glaube an die Trinität Einer und unzertrennlich. Umgekehrt: wer den Einen nicht hat, hat auch den Andern nicht. »Ich betheure Jedem, der Christum bekennt, Gott aber läugnet, dass Christus ihm nichts nützen wird; oder dem, welcher Gott anruft, Christum aber verachtet, dass ihm sein Glaube unnütz ist; und dem, der den Geist verwirft, dass sein Glaube an Vater und Sohn Nichts ist; er kann ja den Glauben nicht einmal haben, wenn nicht der Geist zugleich da ist. Es kann nicht an den Sohn glauben, wer nicht dem Geiste glaubt; und es glaubt nicht an den Vater, wer nicht zuvor dem Sohne geglaubt hat. Denn es ist unmöglich, dass man den Sohn anbete, ausser im heil. Geiste, oder dass man den Vater anrufe, ausser im Geiste der Kindschaft.« —

Ueberschauen wir diese Darstellung der Trinität, wie sie Basilius gegeben hat, so sehen wir in ihr vorzüglich

das formelle Moment der Entwickelung hervortreten. Und eben hierin unterscheidet sie sich von der von Athanasius gegebenen. In Athanasius nämlich ging die Hauptrichtung dahin, die Homousie des Sohnes und heil. Geistes zu erweisen, einestheils aus dem Gottesbegriff heraus, anderntheils aus dem Begriff des Christenthums. Seine Entwickelung war also, wie wir sahen, mehr positiv: positiv praktisch oder positiv spekulativ. Damit hatte er den Grund gelegt; auf diesem wurde nun weiter fortgebaut. Diese weitere Arbeit war: die metaphysisch und praktisch in ihrer Nothwendigkeit festgestellte Trinität auch begrifflich darzustellen in ihrem inneren Verhältniss; mit andern Worten: die beiden Momente des Begriffs der Trinität, die Einheit und Dreiheit, das Wesen und die Hypostasen anschaulich zu machen. Diese Arbeit hatte jene offenbar zu ihrer Voraussetzung, jene diese zu ihrer Ergänzung; war jene mehr positiv, so diese mehr formell. Wir haben hiermit die Aufgabe der Nachfolger der von Athanasius betretenen Bahn bezeichnet. Und so sehen wir denn auch, wie in der Trinitätsfrage Basil vorzüglich das Verhältniss von Wesen uud Hypostase (Person) erörterte. Der Begriff der Gattung und der Individuen bildete ihm hiebei die Grundlage.

Allerdings geht mit dieser Seite der Entwickelung auch die andere Hand in Hand, doch immer so, dass sie, gegen diese gehalten, mehr in Hintergrund tritt. Nur in der Entwickelung der Lehre vom heil. Geist sehen wir auch die positive Seite mächtig hervortreten: hier musste sie hervortreten. Die Homousie des heil. Geistes war nämlich diejenige Seite der Trinität, welche in ihrer positiven Grundlage noch am wenigsten durchgekämpft und anerkannt war. Es lag diess in der Natur der Sache. So wie die Thätigkeit des heil. Geistes die des Sohnes zu ihrer Voraussetzung hat, so musste auch in der Lehrentwickelung die Homousie des Sohnes zuerst hervorgehoben und gerechtfertigt werden. Erst wenn diese festgestellt war, konnte die Homousie des heil. Geistes Gegenstand der denkenden Betrachtung werden; dann

aber musste sie es auch. Das hat denn auch Basil gethan und praktisch und philosophisch den heil. Geist in seiner wesentlich göttlichen Würde zu erweisen gesucht. Ihm war klar — und wenn Etwas, so beweisen dies jene herrlichen Worte (s. oben), in denen er die Einheit des Glaubens an Vater, Sohn und Geist ausspricht — dass die Homousie des heil. Geistes ganz konsequent folgen müsse aus der Homousie des Sohnes, dass, wenn der Sohn wesentlich göttlich sei und damit sein Werk, es auch der heil. Geist sein müsse, der das Werk des Sohnes im Menschen vermittle und ihm aneigne. Im Geiste gelangt ja die vom Vater und Sohn ausgehende Thätigkeit erst zu ihrem Ziele, in ihm schliesst sie sich mit ihrem Ausgangs- und Mittelpunkte zusammen. So gewiss jene göttlich sind, so gewiss muss es auch dieser sein; es ist dieselbe Einheit des Begriffs. Derselbe absolute Standpunkt des Christenthums, der die Göttlichkeit des Sohnes verlangt, verlangt mit gleichem Rechte die Göttlichkeit des heil. Geistes. — Basilius, wie wir wissen, hielt nicht am Worte: »Gott der heil. Geist«; um so fester hielt er am Begriff; ihn hat er, wenigstens in der negativen Wendung: dass der heil. Geist kein Geschöpf sei, mit dem nizänischen Bekenntniss als dessen wesentliche Ergänzung zur Bedingung aller Gemeinschaft mit ihm und dem rechtgläubigen Theile der Kirche gemacht.

So viel über die Trinitätslehre. Wir wenden uns nun zum Artikel über die Schöpfung, über die sich Basilius an verschiedenen Orten und mit ziemlicher Weitläufigkeit ausgesprochen.

Schöpfung und Welt. — In den Worten der Genesis: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde u. s. w.« sah Basilius die ganze Wahrheit der Schöpfung aufgeschlossen. »Es heisst,« sagt er, »Gott schuf die Welt; das ist erstens festzuhalten. Die Heiden geben nicht zu, dass eine vorsehende Ursache der Schöpfung des Alls zum Grunde liege. Sie greifen zu materiellen Voraussetzungen und schreiben den Elementen der Welt den Ursprung des Weltalls zu. Andere wiederum meinen,

dass die Natur der sichtbaren Dinge in Atomen und untheilbaren Körpern, in Massen und Bewegungen bestehe; sie behaupten, dass durch die Verbindung der untheilbaren Körper die Entstehung, dann durch die Trennung derselben die Vernichtung der Dinge herbeigeführt werde und bei den dauerhafteren Körpern die Ursache der Dauerhaftigkeit von der festeren Verbindung der Atome herrühre. Solche Spinnengewebe spinnen sie, so zarte und unhaltbare Anfänge des Himmels, der Erde und des Meeres annehmend. Woher das? Sie haben von Gott keine Kenntniss; darum sind sie in diesen Irrthum gerathen, dass sie nun glauben, Alles bewege sich wie von Ungefähr und sei ohne Ordnung und Leitung.« — Gott also ist der Schöpfer und Grund der Welt, Gott aber in seiner Trinität. »Darauf deuten die ersten Schöpfungsworte. »Gott sprach: es soll u. s. w.«; indem die Schrift Gott befehlend und redend einführt, weist sie stillschweigend auf den hin, welchem er befiehlt und mit welchem er redet. Wenn du weisst, wer da redete, so verbinde im Geiste auch sogleich den mit ihm, der ihn hörte.« So ist überall, wie man sieht, mit der Erzählung die Lehre der Theologie »auf geheimnissvolle Weise verwebt, überall die zweite Person geheimnissvoll angedeutet«. Noch deutlicher tritt aber, nach Basilius, die Wirksamkeit der Trinität in der Schöpfung hervor bei der Erschaffung des Menschen. »So lange der, welcher unterrichtet werden sollte, noch nicht erschienen war, war der Inhalt der Lehre von Gott verborgen. Hier aber, wo die Schöpfung des Menschen erwartet wird, wird der Glaube enthüllt und die Lehre der Wahrheit deutlicher geoffenbaret. Wir wollen einen Menschen machen. Hörst du es, o Gegner Christi, dass Gott zu dem Theilnehmer am Schöpfungswerk spricht, durch den er auch die Welt erschaffen hat, der alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Kraft? Oder zu wem sagt er weiter: »nach unserem Ebenbilde«? Zu wem Anders als zu dem Abglanze seiner Herrlichkeit und dem Ebenbilde seines Wesens?« — Dass auch der heil. Geist bei der Schöpfung mitgewirkt, findet Basil in den Worten: »Der Geist Gottes

schwebte über den Wassern — » Die erste Ursache der Geschöpfe ist also der Vater, die schaffende Ursache der Sohn, die vollendende der Geist; aber nur Ein Anfang, der durch den Sohn erschafft und im Geiste vollkommen macht. «

Gott schuf die Welt. Dies ist das Zweite. Es ist also die Welt ein freier Akt des göttlichen Willens und der göttlichen Allmacht. » Gott ist nicht etwa nur so die Ursache der Welt, wie der Körper die Ursache des Schattens, d. h. eine Ursache ohne Willen. Darum heisst es: » Gott schuf. « Die Schöpfung ist also nur ein sehr kleiner Theil der Macht des Schöpfers. Denn wie der Töpfer, der mit derselben Kunst unzählige Gefässe gestaltete, weder die Kunst noch die Kraft erschöpft hat, ebenso wenig hat auch der Schöpfer dieses Weltalls, dessen schaffende Kraft nicht auf Eine Welt beschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, der Grösse der Dinge, wie wir sehen, durch das Gewicht seines Willens allein das Dasein gegeben. « — Gott schuf die Welt. Es ist also die Welt nach Stoff und Form von Gott gemacht worden, und Gott ist nicht in dem Sinne Schöpfer der Welt, dass er nur zu dem Sein der Dinge, zur Materie, hinzugetreten und ihr die Form und Gestalt gegeben hätte, etwa nach Art eines Künstlers «. Die Materie, sagen Einige, ihrer Natur nach unsichtbar und ungestaltet, habe der Künstler genommen, sie durch seine Weisheit gestaltet und in Ordnung gebracht und so durch dieselbe den sichtbaren Dingen ihre Wesenheit gegeben. Ist nun die Materie nicht geschaffen worden, so muss man ihr erstens eben dieselbe Ehre, wie Gott, erweisen; denn sie ist so alt wie dieser. Was ist aber gottloser als diess? Die Materie, die keine Eigenschaft und Gestalt hat, die äusserste Ungestalt, die ganz formlose Hässlichkeit auf dieselbe Weise zu ehren, wie den weisen und mächtigen und durchaus schönen Schöpfer des Weltalls? Ist aber die Materie so mächtig, dass sie die ganze Kenntniss und Weisheit Gottes in sich fasst, so wird auch so ihre Substanz der unerforschlichen Macht Gottes gleich gesetzt, als wenn die ganze Weisheit

Gottes durch sie ausgemessen werden könnte. Ist aber, umgekehrt, die Materie nicht werth, dass Gottes Aufmerksamkeit sich auf sie erstrecke, so läuft auch diess auf eine unsinnige Lästerung hinaus, weil dann Gott wegen der Mangelhaftigkeit der Materie von der Schöpfung und Vollendung seiner Werke ausgeschlossen wäre. Doch nein; die Dürftigkeit der menschlichen Natur hat sie getäuscht. Weil nämlich bei den Menschen eine jede Kunst mit einer bestimmten Materie sich befasst und weil ein Anderes der Stoff ist, ein Anderes die Form und wieder ein Anderes das was aus der Form gemacht wird, weil ferner die Materie von Aussen her genommen, die Form aber von der Kunst angepasst ist und die Vollendung des Werkes aus beiden, Stoff und Form, besteht; so glauben sie, es sei auch bei dem göttlichen Werke auf dieselbe Weise zugegangen: die Form der Welt sei von der Weisheit des Universums herbeigeführt, die Materie aber von Aussen her dem Schöpfer dargeboten und so die Welt zusammengesetzt worden, so dass sie ihre Wesenheit anderswoher, ihre Gestalt aber von Gott empfangen habe. Nicht also. Gott vielmehr hat, ehe etwas von dem, was wir jetzt sehen, entstanden war, als er den Gedanken gefasst und beschlossen hatte, das Nichtseiende ins Dasein zu rufen, zugleich mit dem Gedanken, wie die Welt sein sollte, die ihrer Form gemässe Materie erschaffen.« — Gott schuf die Welt. »Es ist also Gottes Wille der Grund der Welt, sein Gebot ihr Leben, sein Wort ihre Existenz. Er sprach, und sein Gebot war sogleich eine grosse Natur und ordnende Rede, die schneller als wir denken das Leben ins Dasein rief. Nicht aber so, als ob die Erde das in ihr Liegende hervorgebracht hätte auf Gottes Befehl, sondern der welcher ihr dieses Gebot gab, verlieh ihr auch die Kraft des Hervorbringens. Das Wort Gottes war die Hervorbringerin dessen, was enstund. Dieses Gebot lebt noch in der Erde, dieses Wort läuft noch hin in der Schöpfung und treibt sie, jedes Jahr ihre Macht zu entwickeln. Von diesem ersten Gebot hat die Ordnung der Natur ihren Anfang genommen und ist

auf alle folgenden Zeiten übergegangen, bis sie zum allgemeinen Ende des Weltalls gelangen wird.«

Im Anfang schuf Gott die Welt. Es ist also ein Irrthum, zu sagen: »die Welt sei ohne Anfang und Ende«, »sie sei gleich ewig mit Gott«. Im Anfange: d. h. mit der Zeit. »Diese Welt ist mit und in der Zeit; die Zeit mit dieser Welt. Dieser Welt ist der Zeitlauf angeboren, der immer eilig naht und dahinflieht und seinen Lauf niemals unterbricht. Oder ist die Zeit nicht so beschaffen? Die Vergangenheit ist verschwunden, die Zukunft ist noch nicht da, die Gegenwart aber, ehe sie erkannt ist, ist bereits dem Blick entschwunden. Das ist aber auch die Natur der Dinge, die entstehen; sie nimmt entweder zu oder ab, hat keinen festen Bestand noch Dauer.« Im Anfang, das heisst: ohne Zeitmoment, zugleich, auf Einmal. »Der Anfang ist etwas Untheilbares und ohne Grösse. Wie der Anfang des Wegs noch nicht der Weg, so ist auch der Anfang der Zeit noch nicht die Zeit selbst, ja nicht einmal der kleinste Theil derselben. Oder sagt ihr, der Anfang sei die Zeit, so theilet ihn in die Zeittheile: Anfang, Mitte, Ende. Ist es aber nicht lächerlich, einen Anfang des Anfangs zu erdichten? Und wer den Anfang in zwei Theile theilt, der wird aus Einem zwei oder vielmehr viele und unzählige machen; denn das, was einmal getheilt worden ist, muss sich immer in andere Theile theilen lassen.« — Im Anfange, das ist endlich »eine Weissagung von dem Ende und der Veränderung der Welt.«

»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, das heisst: diese zeitliche Welt.» Es war aber vor dieser eine andere: ein Zustand, angemessen den über die Welt erhabenen Mächten, über alle Zeit erhaben, ewig, immerwährend. Es war ein geistiges Licht, der Seligkeit derer, die den Herrn lieben, entsprechend. Da wären vernünftige, unsichtbare Naturen mit ihrem ganzen Schmuck, »den auszudrücken die Sprache zu schwach ist.« Dieser unsichtbaren, geistigen Welt folgte diese sichtbare »als Erziehungs- und Unterrichtsort für die menschlichen Seelen und überhaupt als angmessener

Wohnort für Alles, was entsteht und vergeht.« Aehnlich, wie sie Origenes entwickelt hat, ist die Bestimmung dieser sichtbaren Welt. »Es ist aber diese Welt ein harmonisches Ganze und, obwohl aus verschiedenartigen Theilen bestehend, durch ein unauflösliches Band der Freundschaft zu einer Gemeinschaft und Harmonie verbunden, die auch die entferntesten Dinge zusammenhält. Da ist Jedes in dem Dasein, das seiner Natur angemessen ist. Da ist unter Allem, was Gott erschaffen, Nichts, was nicht nothwendig, und fehlt Nichts, was nothwendig ist.« So hat Gott die Erde geschaffen, ein herrliches Werk seiner Weisheit und Macht. »Noch lag der Fluch nicht auf ihr; noch war damals die Rose ohne Dorn.«

Als Haupt der Erde ward erschaffen der Mensch.

Der Mensch. — Er ward erschaffen mit Verstand und Vernunft, »welche unser Wesen vollenden und wodurch wir Gott erkennen und Gebieter und Herren der ganzen Schöpfung wurden.« Oder, wie Basilius an einem andern Orte sagt: »Wir sind Seele und Geist, insofern wir nach des Schöpfers Ebenbild geschaffen sind.« Mit der Vernunft ist dem Menschen die Freiheit gegeben, »sich zum Schlechtern sowohl als auch zum Bessern hinzuneigen.«

Das war »die dem Menschen bei der Schöpfung verliehene Würde«, das »das Bild des Himmlischen«, das er an sich trug.

Der Mensch ist aber gefallen, »und das Bild des Himmlischen an ihm hat sich verkehrt in das Bild des Irdischen.« Von oben hat er sich nach unten gewandt: das ist sein Fall.

Fall des Menschen. — »Obwohl nun der Mensch in solcher Ehre stand, geschaffen nach dem Ebenbild des Schöpfers, mehr geehrt als die Sonne, mehr als die Chöre der Sterne (denn welcher unter den Himmeln wurde das Ebenbild des allerhöchsten Gottes genannt? was für ein Ebenbild des Schöpfers trägt die Sonne an sich? was der Mond? was die übrigen Sterne?); obwohl so hoch geehrt, hat er das doch nicht eingesehen, sondern hat es unterlassen, Gott zu folgen und dem Schöpfer ähnlich zu werden,

und ist ein Sklave der Leidenschaften des Fleisches geworden und ähnlich den unvernünftigen Thieren. «

In solchen allgemeinen Ausdrücken beschreibt Basilius den Fall. Der Fall ist ihm überhaupt die Richtung im Menschen aufs Sinnliche, das Versinken darein.

Gefallen ist der Mensch durch Missbrauch seiner eigenen Freiheit. » Des seligen Vergnügens satt, hat er sich von den himmlischen Dingen abgewendet und sich mit dem Fleische vermischt. « Gefallen von Aussen, durch Verführung des Teufels. » Dieser, weil er als Gefäss aller Bosheit auch die Krankheit des Neides in sich aufgenommen, hat uns die Ehre missgönnt. Er konnte unser unschuldiges Leben im Paradiese nicht ertragen, sondern hinterging den Menschen durch Arglist und Ränke, bediente sich derselben Begierde, vermöge deren er selbst Gott gleich werden wollte, um Jenen zu täuschen «. Gefallen ist der Mensch am Baume. » Den Baum aber hat Gott hingestellt, weil es ein Gebot geben musste, das den Gehorsam prüfte. «

So ist die Sünde in die Welt gekommen. Sie ist nicht von Gott; » dann wäre Gott ja offenbar nicht gut und hörte auf Gott zu sein. « Oder: » Wie kann Entgegengesetztes aus seinem Gegentheil hervorgehen? denn das Leben gebiert nicht den Tod, die Finsterniss ist nicht der Anfang des Lichts. Beim Entstehen geht Jedes nicht aus dem Entgegengesetzten, sondern aus dem Verwandten hervor. « Es gibt aber auch keine eigene Substanz des Bösen; » denn das Böse ist Aufhebung des Guten «. Es ist aber auch nicht » an dem Guten". Woher nun das Böse? „Es ist eine der Tugend entgegengesetzte Stimmung der Seele, entstanden aus dem Abfall vom Guten. Suche daher das Böse nicht ausser dir, und erdichte keine ursprüngliche Natur des Bösen, sondern ein Jeder erkenne sich selbst als den Urheber der Bosheit und des Uebels in ihm. Unsere Macht und unser freier Wille ist seine Wurzel. Wenn das Böse nicht in unserer Macht stünde, so würde, die Unrecht thun, keine solche Furcht vor dem Gesetze ängstigen. « Ursprünglich war also das Böse nicht. » Das Auge wurde geschaffen; die Blindheit entstand erst später

durch den Verlust der Augen.« Die Sünde ist vielmehr etwas Entstandenes, etwas Hinzugekommenes. »Durch die Abweichung von dem Naturzustande ist die Seele erkrankt.«

Wäre die Seele im ursprünglichen Zustand verharrt, »der Mensch wäre in der Wonne des Paradieses geblieben, Tischgenosse der Erzengel, Hörer der göttlichen Stimmen; es wäre ihm eine andere Bedeckung zu Theil geworden; er wäre mit glänzenden Strahlen umgeben, gleich den Engeln.« Nun aber »ist sie um die Freiheit gekommen, die sie vom Schöpfer erhalten, ist durch die Sünde gefangen weggeführt worden und unter das Joch der Knechtschaft des allgemeinen Feindes, in die Tirannei des Teufels, gekommen; der hat sie wie Schafe, die weder Verstand noch Kraft mehr hatten, sich zu vertheidigen, geraubt, sie in seine Veste geworfen und dem Tode zum Weiden sie übergeben.« Das sind die Folgen des Falls und der Sünde. Vom Leben aus Gott gings zum Tod und dem Herrn des Todes, dem Teufel. Der Tod war eine natürliche Folge der Sünde; Gott aber hatte ihn zugelassen, »damit das Elend nicht ewig daure.«

Durch die Sünde des Menschen ist auch die ganze Natur verkehrt und infizirt. »Nun kam zur Schönheit der Rose der Dorn, auf dass dem Angenehmen des Genusses der Schmerz nahe läge und wir der Sünde eingedenk wären, um derentwillen die Erde verurtheilt ist, Dornen und Disteln zu tragen.«

Diese Sünde geht auf Alle: »Der Reihenfolge nach, die bis ans Ende geht, ist der erste Mensch nothwendig in uns; desshalb sterben wir alle in Adam, und es herrscht der Tod bis zur Erfüllung des Gesetzes, bis zur Erscheinung Christi.«

Den Menschen nun zu erlösen, musste Christus kommen, »der sich den Menschen von jeher und in allen Generationen geoffenbart und seinen Heiligen den Willen seines Vaters kund gethan hat.«

Das Erlösungs- und Versöhnungswerk Christi. — Der Mensch war durch den Fall in den Verlust seiner Freiheit, in die Botmässigkeit der Sünde, des

Teufels und des Todes gekommen: aus dieser Gefangenschaft musste er erlöst werden. Er war mit Gott entzweit: mit diesem musste er wieder versöhnt werden. Diess ist das Erlösungs- und Versöhnungswerk Christi. »Der Herr ist es, der den Starken gebunden und sein Hausgeräth genommen und uns durch die Herstellung unsers freien Willens zu brauchbaren Gefässen für Gott und zu jedem guten Werk wieder fähig gemacht hat. Er hat unsere Sünden vernichtet durch seine Gerechtigkeit . . . er hat die Menschen aus der Gefangenschaft befreit durch ein angemessenes Lösegeld; er hat gegeben, was für alle Menschen zugleich vollkommen genügte: sein heiliges und kostbares Blut. Er, der selbst die Versöhnung keiner Sünde bedurfte und nicht nöthig hatte, für sich Gott einen Lösepreis zu geben und die eigene Seele zu erlösen, da er keine Sünde begangen und kein Betrug in seinem Munde erfunden ward, hat sein Blut vergossen für uns Alle und hat uns aus dem Gefängnisse der Hölle zum Morgen der Auferstehung herausgeführt und den Gerechten, das ist, seinen heiligen Engeln, zur Weide übergeben. Nun nennt uns Christus, nach der Freiheit, die er uns schenkt, seine Brüder, und es vermag nun der Tod mit aller seiner Kraft nicht mehr, uns festzuhalten, wegen desjenigen, der den, der die Macht des Todes hatte (den Teufel), überwand.«

So viel über die negative Seite des Werkes Christi: die Aufhebung aller Folgen des Falls, diese Seite kulminirt, wie man sieht, in seinem Tod, der, nach Basilius, ebenso sehr ein Lösegeld ist an den Teufel, als ein Versöhnungsopfer, Gott dargebracht. Die positive Seite ist »die Mittheilung der göttlichen Gnadengüter.« Nach dieser Seite hin ist Christus Erlöser, insofern er Jedem mittheilt, was und wie er es bedarf zur Gemeinschaft mit Gott. »Hirt, König, Arzt, Bräutigam, Licht, Auferstehung, Weg, Thüre, Quelle, Brod, Axt, Felsen: alle diese Namen bezeichnen nicht die Natur, sondern die verschiedene Wirksamkeit Christi, die

er aus Barmherzigkeit an seinen Geschöpfen, nach Massgabe des Bedürfnisses, beweiset.«

Diese doppelte Bedeutung hat die Menschwerdung Christi. Alles an ihm zielt darauf hin, den Menschen zu erlösen, das heisst, ihn wieder in sein rechtes Verhältniss zu sich selbst, seiner ursprünglichen Natur und zu Gott zu setzen. »Darum erschien Christus im Fleisch; diesen Zweck hatten die Vorbilder des evangelischen Wandels, die Leiden, das Kreuz, das Begräbniss, die Auferstehung, damit der Mensch, der durch die Nachahmung Christi selig wird, die alte Kindschaft wieder erlange.« Hat Christus z. B. geweint am Grabe des Lazarus, so hat auch das seine erlösende Bedeutung. »Oder hätte Christus geweint, weil er das Ereigniss für beweinenswerth hielt? Wie das Er, der den Todten auferwecken konnte! Ist es nicht vielmehr einleuchtend, dass er, der allenthalben unserer Schwachheit zu Hülfe kommt, den nothwendigen Neigungen ein gewisses Maass und eine gewisse Grenze bestimmen wollte, indem er einerseits die Gefühllosigkeit als etwas Thierisches vermied, andererseits den Gang zur Trauer und Wehklage als etwas Unedles floh? Desshalb zeigte er dadurch, dass er den Freund beweinte, selbst seine Theilnahme an der menschlichen Natur und befreite uns beiderseits vom Uebermaasse, weder gestattend, in Weichlichkeit dem Schmerze nachzuleben, noch bei den Leiden gefühllos zu sein.«

Man sieht: der ganze Christus — so meint es Basilius — ist Erlöser, nicht sein Leben allein, nicht sein Tod allein, nicht diese, nicht jene Seite, aber alle zusammen bilden das grosse Werk der Erlösung und alle zusammen hat der Christ aufzufassen.

Diess Werk war aber Christo nur möglich, sofern er Gott und Mensch war in Einer Person. Gott musste er sein: »Jeder Gefangene bedarf zur Erlangung der Freiheit eines Lösegeldes. So kann nun weder ein Bruder seinen Bruder erlösen, noch Einer sich selbst, weil der Erlöser um vieles besser sein muss als der Ueberwundne und schon Dienstbare. . . . Der Teufel entliess nun den Menschen nicht eher, bis ihm ein angemessenes Lösegeld ge-

boten war. Es musste also das Lösegeld nicht nur den Gefangenen entsprechend, sondern noch viel grösser und bedeutender sein, sollte der Teufel sie freiwillig aus der Knechtschaft entlassen. Daher konnte ein Bruder uns nicht erlösen. Denn kein Mensch ist im Stande, den Teufel zu bereden, den einmal ihm Verfallenen aus seiner Macht zu entlassen.« Ferner: »Der Mensch ist auch überhaupt in Beziehung auf Gott nicht im Stande, ihn wegen eines Sünders zu versöhnen, weil er auch selbst mit Sünde befleckt ist. Nicht einmal für seine eigenen Sünden kann der Mensch Gott ein Sühnopfer darbringen; wie also für einen Andern? Und was könnte er in diesem Leben so Werthvolles besitzen, hinreichend als eine Gegengabe für die Seele zu gelten, für die Seele, so unendlich hohen Werthes von Natur und nach dem Ebenbild des Schöpfers geschaffen? Und welches Leiden konnte der menschlichen Natur eine hinlängliche Wegbahnung sein für das zukünftige Leben? Suche also zur Erlösung nicht den Bruder, sondern einen über deine Natur Erhabenen; nicht einen blossen Menschen, sondern den Gottmenschen Jesus Christus, der allein für Alle eine Sühnung darbringen konnte. Halte darum den Herrn, weil er in der Gestalt des sündigen Fleisches unter uns gewandelt ist, nicht für einen blossen Menschen und verkenne darum die Kraft seiner Gottheit nicht. Der, der uns erlöset, wenn du seine Natur betrachtest, ist weder Bruder noch Mensch; betrachtest du aber seine gnadenreiche Herablassung zu uns, da nennt er uns Brüder, sintemal er zur Menschheit herabgestiegen ist, sie zu erlösen«. »Erinnerst du dich nicht,« ruft darum Basilius aus, »deiner ursprünglichen Würde, so erkenne doch deinen Werth aus dem für dich entrichteten Lösepreise. Es ist das Uebermaass der Thorheit, nicht einmal aus so grosser Herablassung seine Würde kennen zu lernen.« — Aber auch Mensch musste Christus sein; Mensch wie wir, mit einem Leibe, wie der unsrige ist. »Denn, wäre das etwas Anderes gewesen, was dem Tode unterworfen war, und etwas Anderes das vom Herrn Angenommene, so würde der Tod nicht aufgehört haben, das, was sein ist, an sich

zu reissen, und die Leiden des die Gottheit tragenden Fleisches wären nicht zu unserm Gewinn gewesen; er hätte nicht die Sünde im Fleisch getödtet, wir wären in Christo nicht lebendig geworden, die wir in Adam gestorben sind. Was bedurfte es der Jungfrau, wenn nicht aus Adams Masse das die Gottheit tragende Fleisch genommen werden sollte?»

So erwies Basilius die Nothwendigkeit des Begriffs Christi als des Gottmenschen aus seinem Werke. Er erwies aber auch die Möglichkeit. Die Gegner nämlich behaupteten: durch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur werden entweder die menschlichen Leidenschaften auf die Gottheit übergetragen, oder die Gottheit verwandelt in die Menschheit. Beides widerlegte Basilius: dieses durch den Begriff der unveränderlichen Natur der Gottheit, jenes durch den Begriff des Wesens der menschlichen Natur in seinem Unterschied von dem, »was aus dem schlechten Willen hervorgeht.« Unser Fleisch hat der Herr zwar angenommen mit den natürlichen Trieben, die Sünde aber, die Frucht des verderbten freien Willens, nicht.

Noch Eins. Das Verhältniss, in das Basilius die Person und das Werk Christi zu uns setzt, ist kein äusserliches; das heisst, Christus ist ihm nicht bloss diese einzelne Person, vielmehr ist er ihm der wahre und wirkliche Repräsentant der Menschheit. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Basilius sagt: »Christus macht deine Unterwerfung zur seinigen: so lange du der Tugend widerstrebst, nennt er sich selbst nicht unterworfen; deine Widerwärtigkeiten sind die seinigen: denn in Folge der Gemeinschaft mit uns nimmt er unsere Gebrechen auf sich.« Auf diese heil. Thatsache der in Christo vollzogenen Erlösung hinblickend, ruft Basil aus: »Welch ein Beweis eben so sehr der Allmacht als der Menschenliebe des Heilands, dass er sich herabgelassen, mit unsern Schwachheiten Mitleid zu haben und es vermocht hat, zu unserer Schwäche herabzusteigen! Nicht Himmel und Erde, nicht die unermesslichen Meere, nicht die Thiere in den Gewässern und auf dem

Lande, nicht die Pflanzen, nicht die Gesteine, nicht die Jahrszeiten, nicht der mannigfaltige Schmuck des Weltalls verkündende so sehr die unendliche Macht, als das, dass der unbegreifliche Gott unversehrt durch das Fleisch mit dem Tode streiten konnte, um uns durch sein eigenes Leiden die Befreiung vom Leiden zu verschaffen.« Ja, das alles hat er erduldet seiner übergrossen Liebe wegen zu seinem Geschöpf, um das verlorne Schaf zu retten und das gerettete auf gute Weide zu führen und den, der von Jerusalem nach Jericho hinabgegangen und unter die Räuber gefallen war, wieder gesund in sein Vaterland zurückzubringen. Oder wird man ihm die Krippe vorwerfen, die Armuth, weil er der Sohn des Zimmermanns war? Nur deinetwegen ist er ja sterblich geworden, um dich von der Sterblichkeit zu befreien und des ewigen Lebens theilhaftig zu machen.« So sieht Basilius in der Erlösung nichts als Liebe und Macht, Macht und Liebe Gottes, beide in wundersamem Bunde.

Die Mittheilung des Heiles in Christo. — Die Mittheilung, das heisst: die subjektive Aneignung der in Christo objektiv uns gegebenen Güter geschieht durch den heil. Geist. »Durch ihn wird uns die Wiedereinsetzung in das Paradies, das Aufsteigen in das Himmelreich, die Rückkehr zur Kindschaft, die Freiheit, Gott unsern Vater zu nennen, die Theilnahme an der Gnade Christi, überhaupt die Erlangung der ganzen Fülle des Segens sowohl in diesem als in dem zukünftigen Leben möglich gemacht.« Der Geist theilt sich aber nur den Würdigen mit und nach Verhältniss des Glaubens.

Das sind, nach Basilius, die zwei Momente des neuen Lebens: der heil. Geist, die Gnade einerseits (»alles Gute, was von der göttlichen Macht zu uns kommt, nennen wir ein Werk der Gnade, die Alles in Allem wirkt«); und anderseits die eigene Würdigkeit und der Glaube, »der da ist eine entschiedene Beistimmung zu dem, was man gehört hat und die vollkommenste Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was durch Gottes Gnade verkündet worden ist.« Beide stehen in Wechselwirkung, steigen und fallen mit einander, sind eigentlich Eins, im Wesen nur auseinander-

gehalten in der Heils ökonomie. In diesem Sinne sagt er: »Wenn man sich reinigt von der Schmach der Sünde, zur Naturschöne zurückkehrt, durch die Reinigung gleichsam dem Bilde des Königs die alte Gestalt wieder gibt: das heisst dem Tröster sich nahen. Dieser wird dich dann leiten, erleuchten, zur Vollkommenheit führen und durch die Vereinigung mit ihm geistig machen.« Das ist die Wirksamkeit des Geistes. »Die Seelen aber, die den Geist tragen und von dem Geiste erleuchtet werden, werden nicht nur selbst geistig gemacht, sondern giessen die Gnade auch über Andere aus.«

Der Punkt, wo in der Kraft des heil. Geistes das neue Leben abbricht von dem alten, ist die Wiedergeburt. Das Sakrament der Wiedergeburt ist die Taufe. Das Verhältniss nun zwischen Glaube und Taufe bestimmt Basilius so: »Der Glaube und die Taufe sind zwei Arten, das Heil zu erlangen; sie sind mit einander verwandt und unzertrennlich: denn der Glaube wird durch die Taufe vollendet, die Taufe aber durch den Glauben begründet, und beide werden durch eben dieselben Namen vollzogen.« Es könnte diess auffallen. Unser Kirchenvater sagt aber deutlicher, was er Glaube nennt. Er meint nämlich nicht den vollen, ganzen, der die Taufe zur Bedingung hat, sondern nur das Bekenntniss. »Das Bekenntniss, welches zum Heile führt, geht voraus, die Taufe aber, die unsern Vertrag versiegelt, folgt nach.«

Die Taufe steht also an den Pforten des neuen Lebens in Christo. Sie ist »der Anfang des Lebens, der Tag der Wiedergeburt«. Sie versetzt den Menschen aus dem alten Zustande, dem er durch sie abstirbt, in den Zustand der Gnade, des Lebens und der Freiheit der Kinder Gottes.

So fasst Basilius ihre Bedeutung, so stellt er sie dar.

Es ist aber, näher bestimmt, ein zwiefacher Gesichtspunkt, unter dem er die Taufe auffasst: erstens, was wir in ihr und durch sie empfangen, dann was wir in ihr auf uns nehmen.

Was wir empfangen, ist: »Erlösung von der grausamen Herrschaft des Teufels« und »Nachlass des Vergan-

genen.« Aber nicht nur diess, auch positive Güter, »Geschenke für das Zukünftige", werden in derselben uns mitgetheilt: „Erleuchtung, Reinigung, Kraft zur Auferstehung, Annahme an Kindes Statt, Versiegelung des Geistes." Das sind „geheimnissvolle" Zeichen, Siegel und Gnaden. — Wozu wir uns verpflichten, das ist: „auf uns zu nehmen das Joch Christi, mit ihm begraben zu werden durch die Taufe den Werken des Fleisches". So ist beides in der Taufe „Tod und Leben; der Tod der Sünde, angedeutet durch das Wasser, das den Leib, wie ein Grab, aufnimmt, und das Leben im heil. Geist, der unsere Seelen vom Tod zum ursprünglichen Leben erneuert." Das heisst wiedergeboren werden aus Wasser und Geist. Was aber im Wasser für Gnade ist, „kommt nicht von der Natur des Wassers, sondern von der Gegenwart des Geistes." Die Taufe, fasst Basilius alles zusammen, „ist für die Gefangenen das Lösegeld, die Nachlassung der Schulden, der Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, ein Lichtkleid, ein unzerbrechliches Siegel, der Wagen gen Himmel, des Reiches Mittlerin, das Geschenk der Kindschaft." Man sieht, Basilius hält die Momente nicht aus einander. In der Einen Anschauung der Taufe fasst er rhetorisch Alles zusammen: Busse und Glauben und Sakrament, kurz das ganze neue Leben in seiner Grundlegung, mit seinen subjektiven und objektiven Bedingungen.

In den damaligen Zeiten schoben viele Christen die Taufe auf, oft bis zum Ende ihres Lebens. Es war die Scheu, die sie ergriff vor den grossen Verpflichtungen, die sie in derselben auf sich nahmen. Basilius warnt davor mit gewaltigen Worten. „Johannes verkündigte die Taufe der Busse, und es wandelte zu ihm ganz Judäa hinaus. Der Herr verkündigt die Taufe der Annahme an Kindes Statt, und wer von denen, die auf ihn gehofft, wird nicht gehorchen? Jene Taufe war nur einleitend, diese ist vollendend; jene war Rückkehr von der Sünde, diese ist Einigung mit Gott. Des Johannes Ruf war der Eines Mannes und er zog Alles zur Busse; du aber, durch die Propheten belehrt, durch die

Psalmen ermahnt, von den Aposteln mit der frohen Botschaft beglückt, von dem Herrn selbst aufgenommen, du zögerst noch und schlägst Rath? Der du immer lernst, bist noch nicht zur Erkenntniss gelangt? Du forschest dein ganzes Leben, bis ins hohe Alter; wann wirst du endlich ein Christ werden? Wann werden wir dich als den Unsrigen anerkennen? Vor einem Jahr wartetest du auf den gegenwärtigen Zeitpunkt; nun harrest du wieder des folgenden. Siehe zu, dass du nicht deine Versprechungen über das Leben hinausdehnst. Du weisst nicht, was der morgige Tag bringt. Versprich dir nicht, was nicht dein ist. Zum Leben rufen wir dich, o Mensch, warum folgst du dem Rufe nicht? Zur Theilnahme an den Gütern; warum verschmähst du das Geschenk? Das Himmelreich ist offen; truglos ist der, der dich einlädt; leicht ist der Weg, du hast nicht Zeit, nicht Aufwand, nicht Mühe nöthig: warum zögerst du denn? Warum kehrst du den Rücken? Warum fürchtest du das Joch, wie eine junge Färse, die das Joch noch nicht gefühlt hat? Und doch ist es leicht; es reibt den Nacken nicht auf, es ziert ihn; es wird nicht um den Hals gebunden, es verlangt Einen, der es freiwillig trägt. O beuge deinen ungebeugten Nacken! Ziehe das Joch Christi, damit du nicht, ledig des Jochs, ungebunden dahinlebend, eine leichte Beute der wilden Thiere werdest . . . Der Jude verschiebt nicht die Beschneidung, wegen jener Drohung: wer am achten Tag nicht beschnitten wird, soll vertilgt werden; du aber verschiebst die Beschneidung, welche nicht mit Menschenhänden geschieht, sondern durch die Ablegung des alten Fleisches, die in der Taufe ihre Vollendung findet, und doch hast du vom Herrn selbst gehört: wer nicht wiedergeboren ist aus Wasser und Geist, wird in das Reich Gottes nicht eingehen. Dort war Schmerz und Wunde, hier aber ist Thau der Seele und Arzenei. Du betest den an, der für dich gestorben: so lass dich mit ihm in der Taufe begraben. Bist du nicht mit ihm zusammengepflanzt durch die Aehnlichkeit seines Todes, wie wirst du an der Auferstehung Theil nehmen? . . . Elias ist vor dem feurigen Wagen und den feurigen Rossen, die auf ihn zukamen, nicht erschrocken,

sondern hat, aus Verlangen nach oben zu ziehen, sich an das Furchtbare gewagt und, obwohl er noch im Fleische lebte, hochentzückt den flammenden Wagen bestiegen; du aber, der du keine feurigen Wagen besteigen, sondern durch Wasser und Geist zum Himmel auffahren sollst, du eilest nicht dem Rufe entgegen? . . . O des Wunders! du wirst erneuert, ohne umgeschmolzen, du wirst umgebildet, ohne zerbrochen zu werden, du wirst geheilt, ohne Schmerz zu fühlen, und achtest dieser Gnade nicht. Wärest du ein Sklave der Menschen, und würde den Sklaven die Freiheit angeboten werden, o wie würdest du eilen und drängen! Da dich aber, nicht als einen Sklaven der Menschen, sondern der Sünde, der Herold zur Freiheit ruft, um dich aus der Knechtschaft zu erlösen, dich zum Mitbürger der Engel zu machen und dich durch die Gnade als Kind Gottes und Erben der Güter Christi einzusetzen, sprichst du: es sei noch nicht Zeit für dich, das Geschenk zu empfangen. O der unseligen Hindernisse! O der schändlichen und endlosen Geschäfte! Du thust dir selbst mehr Unrecht, als irgend ein Feind dir schaden könnte, und glaubst, du habest gut für dich gesorgt . . . Gehe in das Gemach deiner Seele, rege auf die Erinnerung an deine Handlungen. Sind deine Sünden zahllos, so verzweifle nicht ob der Menge. Ist die Sünde gross, ist die Gnade überschwenglicher, damit du mehr liebest . . . Siehe, deine Seele liegt fast wie auf einer Wagschale, hier von den Engeln, dort von den Dämonen angezogen. Welchen wirst du wohl den Ausschlag des Herzens geben? Werden die Engel dich aufnehmen? oder dich festhalten, die dich bis jetzt gefesselt? In der Schlacht geben die Anführer ihren Soldaten die Parole, damit die Freunde einander leicht anrufen und im Handgemenge ohne Verwirrung von den Feinden sich trennen können. Niemand wird dich kennen, ob du zu uns oder zu den Feinden gehörst, wenn du nicht durch die geheimnissvollen Zeichen deine Angehörigkeit nachweisest, wenn nicht das Licht des Antlitzes des Herrn auf dir als Zeichen sich findet. Wie wird dich der Engel sich zueignen, wie wird er dich aus den Händen der Feinde entreissen, wenn er das Siegel nicht

wahrnimmt? Oder, weisst du nicht, dass der Würgengel an den bezeichneten Häusern vorüberging, in den nichtbezeichneten aber die Erstgeburt tödtete? . . . Gott lässt seiner nicht spotten. Wuchere nicht mit der Gnade. Sage nicht: Herrlich ist das Gesetz, süsser aber die Sünde. Listig ist der Satan. Er sieht, dass wir in der Gegenwart leben und alles Handeln in der Gegenwart geschieht. Darum raubt er uns den heutigen Tag durch Arglist und lässt uns die Hoffnung des morgigen. Kommt dann dieser, so erscheint unser böser Theilnehmer wieder und fordert für sich den heutigen, für den Herrn aber den morgigen, und betrügt uns so unbemerkt um das Leben. Darum hieher, weihe dich ganz dem Herrn, gib deinen Namen an, lasse dich in die Kirche einschreiben. Der Soldat wird in die Kriegerrollen eingetragen; der Kämpfer lässt sich vorher einschreiben, und dann ringt er; der Bürger wird erst, wenn er als Bürger eingezeichnet ist, unter die Zünftigen gezählt. Diesem Allem bist du unterworfen als Krieger Christi, als Kämpfer in der Gottseligkeit, als Bürger des Himmels. Lasse dich eintragen in dieses Buch, damit du übergetragen werdest in das obere.« — So weit Basilius. Wir haben uns diesen Auszug nicht versagen können; er ist zugleich von der gewaltigen Ansprache unsers Kirchenvaters ein sprechendes Zeugniss.

Nun noch Einiges über die Form der Taufe und über die Bedingung ihres Segens. — Basilius dringt auf die ganze Formel. »Der Nachtheil ist gleich,« sagt er, »wenn Jemand, entweder ohne die Taufe empfangen zu haben, aus dem Leben scheidet, als wenn er eine Taufe empfängt, der irgend etwas von der Ueberlieferung fehlt. Der, welcher unser Leben vom Verderben befreit, hat uns die Macht der Erneuerung gegeben, die eine unaussprechliche Ursache hat, welche im Mysterium verborgen ist und so grosses Heil den Seelen gewährt, dass etwas hinzuzusetzen oder hinwegzulassen vom ewigen Leben abfallen hiesse.« — Ein Weiteres ist das dreimalige Untertauchen und das dreimalige Anrufen, »damit einerseits das Bild des Todes vollzogen, anderseits durch Uebergabe der gött-

lichen Erkenntniss die Seelen der Getauften erleuchtet werden." Diess über die **Form**. Die **Bedingung** des Segens der Taufe ist: **im Glauben auszuharren**. „Wer das Bekenntniss, das wir bei der ersten Einführung in das Christenthum abgelegt, als wir, befreit von den Götzen, zu dem lebendigen Gotte hingetreten sind, nicht allezeit bewahrt und nicht sein ganzes Leben hindurch als eine sichere Schutzwehr festhält, der entfernt sich **selbst** von den Verheissungen Gottes, indem er seiner eigenen Handschrift widerstreitet, die er beim Bekenntniss des Glaubens niederlegte."

Ueber das **Abendmahl** hat sich unser Kirchenvater selten und nirgends mit wünschbarer dogmatischer Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen. Den Begriff der Taufe festzuhalten, war den Vätern von damals überhaupt wichtiger, und **musste** es auch sein in **jener** Zeit und als das erste Sakrament. Erst wenn die Taufe bestimmt war, konnte es das heil. Abendmahl werden. Daher treffen wir bei ihnen wohl Schriften, Homilien u. s. w. über die Taufe; über das Abendmahl kaum. — Zum ewigen Leben, lehrt Basilius, sei „die **Theilnahme am Leib und Blut Christi**" nöthig. Diese Theilnahme am Leib und Blut Christi geschehe im heil. Abendmahl; um aber diesen Segen davon zu tragen, müsse man es würdig geniessen. „Wer zum heil. Mahl hinzutritt und nicht die Weise betrachtet, wie man des Leibes und Blutes Christi theilhaftig wird, der zieht keinen Segen daraus, vielmehr, wenn er es unwürdig empfängt, wird er verdammt." Würdig soll man zum Mahl gehen, das heisst, »im **Andenken** an den Gehorsam Christi bis zum Tode, damit die, welche leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, welcher für sie gestorben und auferstanden ist"; würdig, das heisst, „im **festen Glauben an die Worte des Herrn**, der so sprach: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wurde, das thut zu meinem Gedächtnisse." „Wenn die Seele diesen Worten glaubt, die Majestät und Herrlichkeit des Sohnes, seine Demuth und seinen Gehorsam bis zum Tode um unsertwillen bewundert, dann wird sie angereizt zur Liebe ge-

gen Gott und seinen Sohn. Und das ist die rechte Gesinnung und Vorbereitung, die der haben muss, der am Brode und Kelche Theil nehmen will." — Basilius hält es für »gut und nützlich, täglich zum Tische des Herrn zu gehen." In Abwesenheit eines Priesters die geweihte Hostie zu Hause zu sich zu nehmen, „sei keineswegs eine schwere Sünde", wie es ja auch in Aegypten und von allen Mönchen geschehe. „Der Wirksamkeit nach ist es gleich, ob man einen Theil vom Priester erhält oder viele zugleich." Regel aber sei, „dass wir, wie wir ein gemeines Mahl in der Kirche nicht essen oder trinken, so auch das Abendmahl nicht in einem gewöhnlichen Hause entehren sollen, ausgenommen wenn Jemand im Nothfall einen reinern Ort oder ein reineres Haus zu gelegener Zeit auswählt." —

Ueber die letzten Dinge äussert sich Basilius nur hie und da. Er lehrt ein Ende der Welt „durch Feuer"; eine Wiederkunft des Herrn, plötzlich, über die ganze Erde, in der Herrlichkeit des Vaters; eine Auferstehung — nicht derselbe Körper wird auferstehen, aber der verklärte wird aus dem irdischen, als seinem Keime, hervorgehen; ein ewiges Leben, frei von allen Bedürfnissen, ein Schauen „dessen, was ist", ewige Ruhe „im himmlischen Lichte". Das ist die höchste Stufe der Seligkeit: „denn auch in jenem Leben gibt es Stufen und Entwickelungen, nach dem Spruche des Herrn: Es sind viele Wohnungen in meines Vaters Hause". Diese ewige Ruhe wird denen zu Theil, „die in diesem Leben, wie es recht war, gekämpft haben", eine Ruhe, „die aber nicht nach dem Verdienst der Werke gegeben, sondern durch die Gnade der höchst freigebigen Gottheit denen verliehen wird, die auf ihn gehofft haben." Der Seligkeit jenseits geht das Gericht voran. „Der Richter sitzt auf einem hohen, erhabenen Throne, alle Geschöpfe um ihn, erbebend vor seiner majestätischen Erscheinung. Einzeln werden wir hergeführt zur Untersuchung unsers Lebens. Den, der im Leben viel Böses gethan, umgeben furchtbare, finstere Engel, feuerathmend ob ihrer feindseligen Gesinnung; ihr Antlitz ist der Nacht ähnlich an Finsterniss; dann stelle dir den

finstern Abgrund vor, die undurchdringliche Finsterniss, das Feuer, das brennt und nicht leuchtet, ferner jenes giftige, fleischfressende Geschlecht von Würmern, unersättlich, das unerträgliche Schmerzen durch sein Beissen erregt, endlich die allerschwerste Strafe, jene ewige Schmach und Schande!" Das ist das Gericht über die Gottlosen, das ihr Ende. —

Zur Vervollständigung dieser dogmatischen Entwickelung bleibt uns noch übrig, den formellen Standpunkt ins Auge zu fassen, auf dem Basilius gestanden ist; mit andern Worten, die Quellen zu betrachten, aus denen er seine dogmatischen Ueberzeugungen schöpfte. — Wir nennen vorerst die heil. Schrift. »Die göttlich eingegebene Schrift sei die Schiedsrichterin.« Basilius, wie wir sehen, hält an ihrer Inspiration. »In den von Gott eingegebenen Worten,« sagt er ein ander Mal, »ist nicht einmal eine Silbe müssig.« In der Auslegung ist er für den einfachen Sinn; er kennt auch die allegorische Erklärungsweise — und wie sollte er nicht, der aus Origenes Werken eine Blumenlese gegeben? — Zuweilen wendet er sie auch an; sein Grundsatz ist aber im Allgemeinen gegen sie. »Ich kenne Jene, die unter Wasser nicht Wasser verstehen wollen, sondern eine andere Natur, Pflanze und Fisch nach eigenem Gutdünken erklären und auch die Entstehung der kriechenden Thiere und des Viehs nach ihren Ansichten modeln, Traumdeutern gleich! Ich aber denke, wenn ich Gras höre, an Gras, und nehme Pflanze und Fisch Alles in dem Sinne, welchen das Wort bezeichnet.« —

Die andere Erkenntnissquelle ist unserm Basilius die Tradition: »was die Apostel verkündet, die Väter aufbewahrt und die Märtyrer bekräftigt haben.« An dieser hält er strenge. »Gross wäre deine Macht, sagt er zu Eunomius, wenn auf deine Ueberredung die Tradition, welche in der ganzen verflossenen Zeit bei so vielen Heiligen in Ansehen stand, deiner göttlichen Vernunft nachgestellt werden sollte.« — Das Verhältniss von Bibel und Tradition ist nun nach ihm folgendes: »Es gibt,« sagt er, »in der Kirche sowohl Dogmen als Kerygmen; die einen enthalten

die geschriebenen Lehren, die andern haben wir aus der apostolischen Ueberlieferung auf geheime Weise erhalten; Beide aber haben dieselbe religiöse Bedeutung in der Kirche, wie Niemand das läugnen wird, der die Satzungen der Kirche aus Erfahrung kennt. Verwürfen wir die ungeschriebenen Gebräuche, so würde uns bald das Evangelium selbst in seinen wesentlichen Punkten verloren gehen." Basilius führt nun als Beispiel hiefür an: dass man sich mit dem Kreuzeszeichen bezeichne, beim Gebet gegen Morgen sich wende, oder, was bei der Taufe Sitte sei, dass man das Wasser segne, drei Mal in der Taufe dem Teufel entsage. Woher das Oel der Salbung, die Salbung selbst, die bei der Feier der Eucharistie gebräuchlichen Gebete, u. s. w.? Wo diess Alles in der Bibel geschrieben stehe? Woher man es sonst habe? Nicht aus der Tradition? Der Grund der Tradition aber sei: »dass die Apostel und Väter, die anfänglich gewisse Gebräuche der Kirche vorschrieben, den Geheimnissen ihre Ehrwürdigkeit durch Verborgenheit und Schweigen bewahren wollten. Die Kenntniss der Dogmen sollte nicht vernachlässigt und wegen der täglichen Gewohnheit bei dem Volke nicht verächtlich werden.« Diess ist im Wesentlichen die berühmte Stelle, in welcher Basilius sich über die Tradition und ihr Verhältniss zur Schrift äussert. Der nächste Zweck dieser seiner Beweisführung war, die Göttlichkeit des heil. Geistes, näher die Doxologie: »Ehre sei dem Vater und Sohne mit dem heil. Geiste«, zu rechtfertigen. Die Gegner der Göttlichkeit des heiligen Geistes beriefen sich nämlich in ihrer Widerlegung vorzüglich darauf, dass diese Lehre überhaupt in der Schrift nur gar nicht stehe. Basilius erkennt das gewissermaassen an, nämlich, so weit es die Form seiner Doxologie betraf, argumentirt nun aber gegen diesen Einwurf aus dem Vorhandensein so mancher heiliggehaltenen traditionellen Kirchengebräuche. Wenn diese, dann auch jene, oder wenn jene nicht, dann auch diese nicht: dies ist seine Alternative. Diese zu verwerfen, geht aber gegen die Tradition, welche, wie er oben zu entwickeln suchte, auch ihr Recht hat. — Fragen wir nun nach dem allgemeinen Inhalt dieser Bedeutung,

so kann derselbe nicht zweifelhaft sein. Basilius nimmt eine doppelte Quelle der christlichen Wahrheit an: Schrift und Tradition. In diesem Sinne sagt er einmal geradezu: »Ich halte es für apostolisch, auch an Ueberlieferungen, welche nicht in der Schrift stehen, festzuhalten.« Das will sagen: eine Lehre ist deswegen noch nicht unchristlich, weil sie nicht in der Bibel steht. Sie kann dann Tradition sein. Ist sie diess aber, so muss sie einen Anknüpfungspunkt haben an den Sinn der Schrift. Diess ist das Andere. In diesem Sinne spricht er dann eben so offen aus: »Uns genügt nicht, dass die Ueberlieferung von den Vätern sei. Denn auch diese sind dem Sinne der Schrift gefolgt und haben aus deren Zeugnissen ihre Grundsätze geschöpft.« — So fasst Basilius das Verhältniss von Schrift und Tradition.

Diess sind die Glaubensansichten Basils, wir wollen nicht sagen: sein System. Denn er war nicht eigentlich ein Systematiker; viele dogmatische Punkte hat er nur in praktischen Schriften und in praktischer Art und Weise dargestellt. Er gestand sich eine gewisse Unzulänglichkeit in dieser Beziehung zu. »Begnüge dich,« schreibt er seinem Freunde Gregor, »mit den Antrieben, welche von Gott zur Aufrechthaltung des Guten in dein Gemüth gelegt sind, und verlange nichts weiter mehr von uns, da wir viel schwächer sind, als man glauben könnte und durch unsere Schwachheit der Sache mehr schaden, als durch unsere Vertheidigung die Wahrheit bekräftigen könnten.« Auch von der Unzulänglichkeit der menschlichen Denk- und Ausdrucksweise war er lebhaft überzeugt. »Die menschliche Natur mag in diesem Leben die göttlichen Geheimnisse nicht erreichen; zwar schreitet Jeder immer weiter vorwärts, bleibt aber hinter dem, was der Würde des Gegenstandes entspricht, zurück, bis das Vollkommene kommt, wo dann das Stückwerk aufhören wird. — Mit Worten das Göttliche bezeichnen, ist ein gewagtes Unternehmen. Denn der Verstand ist durch einen weiten Zwischenraum von der Erhabenheit der Gegenstände getrennt, und die Rede stellt den Gedanken nur dunkel dar. Keiner

sei so blind und täusche sich so, dass er glaube, er habe die höchste Stufe des Wissens erstiegen, sondern je weiter Einer in der Erkenntniss fortgeschritten ist, desto mehr fühle er seine Schwäche! So war Abraham, so war Moses. Als ihnen vergönnt war, Gott zu schauen, wie ein Mensch ihn schauen kann, da demüthigten sich Beide aufs Tiefste, Abraham, indem er sich Staub und Erde nannte, Moses, indem er seine schwache Stimme und schwere Zunge bekannte.« So Basil. Und ein andermal, bei der Erklärung der Trinität: »Nehmet jedoch meine Worte nur als ein Beispiel und einen Schatten der Wahrheit, nicht als die Wahrheit der Dinge selbst auf. Denn es ist nicht möglich, dass das, was wir in Bildern betrachten, ganz und gar übereinstimme mit der Sache.« Zu dieser Ansicht unsers Vaters kam noch sein Naturell, das ihn aufs Leben, auf die Praxis anwies und ihn vor Spitzfündigkeiten zurückschreckte. Wie oft denkt er sich zurück in die schönen Tage der alten Kirche, da die Christen am Leben in der Liebe sich genügen liessen und noch nicht zerspalten waren, wie er klagt, in Häresien und Sekten. »Der Zusammenkunft mit einem Manne,« schreibt er an Sophronius, »der dieselbe Gesinnung hat und den Glauben der Väter vertheidigt, gewürdigt zu werden, heisst wirklich zur Glückseligkeit der alten Kirchen zurückkehren, wo Wenige an der Untersuchung von Streitfragen krank, sondern Alle ruhig waren, die Gebote, ohne sich zu schämen, erfüllten, durch das einfache, ungekünstelte Bekenntniss dem Herrn dienten und den Glauben an den Vater, den Sohn und den heil. Geist unverletzt und ohne unnütze Grübeleien bewahrten.« . . . »Wenn ich,« schreibt er ein andermal, »den Apostel Paulus lese, wie er von der Ewigkeit der Liebe predigt, so wundert mich, wie die Menschen auf die vergänglichen Dinge einen so grossen Fleiss verwenden und sie so heftig lieben, um das Bleibende aber — die Liebe — sich so gar nicht bekümmern, ja selbst, die sich darum beeifern, daran hindern. Daher bitte und ermahne ich euch, lasset das neugierige Grübeln und den ungeziemenden Wortstreit fahren, lasset

euch genügen an den Worten der Heiligen und des Herrn selbst, denket des himmlischen Berufes würdig und führet einen evangelischen Wandel in der Hoffnung des ewigen Lebens.« — Zu alle dem nehmen wir noch jene Zeit, in der so viele ohne innern Beruf, aus leerer Streitsucht, um zu lauern, zu verdächtigen, mit Beiseitesetzung alles praktischen Christenthums, aller reellen Liebe zur Wahrheit, sich in der Dialektik jener Tage gefielen. Es widerte Basil oft an. »Ich bewundere an dir,« schreibt er an Amphilochus, Bischof von Ikonium, in seinem Buche vom heil. Geist, »dass du nicht, um in Versuchung zu führen, wie es jetzt so Viele machen, deine Fragen stellst, sondern um zu erkunden, was die Wahrheit sei. Denn solcher, die unsere Worte mit neugierigen Ohren auffassen und uns Fragen aufwerfen, gibt es jetzt eine grosse Menge; aber eine lernbegierige Seele finden, ist sehr selten. Denn wie in der Schlinge der Jäger und der Nachstellung der Feinde, so steckt auch in den Fragen weitaus der Meisten ein heimlicher Betrug; denn nicht werfen sie sie auf, um einen Nutzen daraus zu ziehen, sondern damit sie, wenn sie die Antworten ihrem Wunsche nicht entsprechend finden, daran einen gerechten Vorwand zum Streit zu haben scheinen.«

Man sieht, Basilius war sich der Bedeutung des einfachen praktischen Glaubens wohl bewusst; in der That, er war sein Element. Er hat eine Sammlung von Sittenvorschriften gemacht, die nur aus Sprüchen der heil. Schrift besteht. Alle andern Ausdrücke sind, »als fremdartig und dem frommen Glauben nicht entsprechend«, darin vermieden.

So klar war sich Basil. Aber eben, weil er so klar war, fühlte er auch anderseits die Nothwendigkeit einer begrifflichen Darstellung des Glaubens. Er war ferne von einem Extreme. Er hat ja selbst gegen Eunomius, über den heil. Geist, u. s. w., geschrieben. »Anders,« so äussert er sich treffend darüber, »anders ist die Form der ermahnenden, anders die Form der widerlegenden Rede. Anders ist die Einfalt derjenigen, welche im Frieden die Religion bekennen, anders die An-

strengung jener, die sich den Widersprüchen der falschen Gnosis widersetzen. Das eine Mal reicht das einfache Bekenntniss hin, das andere Mal gilt es die Widerlegung der Ketzerei und die Vereitlung der Nachstellung des Teufels.« Also im Gegensatze gegen die falsche Gnosis, die Häresie, die Sekte ist allerdings — und darin stimmt Basilius mit Athanasius und fast allen Kirchenlehrern überein — eine bestimmte und klar entwickelte Kirchenlehre nothwendig. Diess ist die andere Seite des Glaubens, die unser Kirchenvater ebenso klar erkannt hat als die erstere, wiewohl auch ihre Abwege, Gefahren und Missbräuche ihm öfters lebhaft und schmerzlich genug entgegentraten. Auch diese Seite hat er darum kultivirt, aber, wie wir sahen, nur im Dogma der Trinität auf eine durchgreifende Weise. Die grosse Frage des Jahrhunderts — wie hätte sie auch an einem Manne, wie Basilius, spurlos vorübergehen können! Aber zu bemerken ist dann in seiner wissenschaftlich-dogmatischen Thätigkeit, dass es ihm doch immer mehr darum zu thun war, das Gewonnene festzuhalten und Gegnern gegenüber zu rechtfertigen, als neue Entwickelungen aufzustellen oder anzubahnen.

Basil und die Askese.

Ebenso wichtig wie in dogmatischer Beziehung, wo nicht noch wichtiger, war Basils Thätigkeit in ethischer; wir meinen seine Richtung in der Moral, Askese und dem Mönchsthum. Wir wenden uns vorerst zur Sittenlehre des Basilius.

Des Christen Ziel, sagt er, ist: »Gott ähnlich werden, so weit es der menschlichen Natur möglich ist, Zurückkehren zur ursprünglichen Gnade, deren wir durch die Sünde verlustig worden sind, Nachahmung Christi *nach dem* Maasse seiner Menschheit, wie es *der Beru*fung eines Jeden angemessen ist.« »Wie du gestaltet bist, so sei auch dein geistiges Leben

— himmelan, nach oben! Dein wahres Vaterland sei das himmlische Jerusalem, deine Mitbürger und Zunftgenossen seien die Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind!«

Dieses sittliche Ziel ist die Forderung des Evangeliums, ist der Zweck des Vorbildes Christi, ist aber eben so sehr auch unsere eigenste Natur. »In uns liegen die Tugenden schon von Natur. Denn wie uns keine Lehre die Krankheit hassen lehrt, sondern wie wir von selbst einen Abscheu vor dem haben, was uns Schmerz verursacht, ebenso weicht die Seele instinktartig vor dem Bösen zurück. Ist doch ein jedes Laster eine Krankheit der Seele, die Tugend hingegen ihre Gesundheit. Denn was ist Gesundheit Anderes, als der gute Zustand der naturgemässen Thätigkeit der Kräfte?« »Es ist,« sagt Basilius ein ander Mal, »in uns eine natürliche Vernunft gelegt, die uns ermahnt, das Gute uns eigen zu machen, das Schädliche aber zu fliehen. Diesen Keim übernimmt nun die Schule der göttlichen Gebote; sie bildet ihn mit Sorgfalt aus, nährt ihn mit Wissenschaft und führt ihn mit Gottes Hülfe zur Vollkommenheit.«

Dieses Ziel gilt Allen und hat für Alle unbedingte Verbindlichkeit. »Wir mögen sein wer wir wollen, verheirathet oder unverheirathet, von Allen wird der Gehorsam gegen das Evangelium gefordert, von Allen die Früchte der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten, und für die Uebertretung dieses oder jenes wird Jeder büssen müssen.« Für Alle ist darum auch der Kampf. »Oder wie wirst du, der du auf dem Kampfplatz weilest, den Kampf mit dem Feinde ausschlagen können? Dieser Kampfplatz ist aber die ganze Erde unter dem Himmel, auf der sich allenthalben unser Feind umhertreibt, einem wüthenden Hunde gleich, um, wen er kann, zu verschlingen. Weigerst du dich nun, den Kampf mit dem Feind zu bestehen, so gehe in eine andere Welt hinüber, da er nicht ist; da wird dir erlaubt sein, den Kampf mit demselben auszuschlagen. Ist dir das aber nicht möglich, so eile zur Erlernung des Kampfes.«

Diess ist das allgemeine Ziel. Diess Ziel hat aber seinen

Weg, der Weg seine Stufen und Grade. Das sittliche Leben beginnt mit Busse: »Nur Busse bringt Heil, Verkennung der Busse aber bringt Tod;« und mit Demuth: »Wäre der Mensch im Besitze jener Ehre geblieben, die er bei Gott hatte, so besässe er keine eingebildete, sondern eine wahre Grösse; er wäre mit göttlicher Kraft ausgestattet, mit göttlicher Weisheit erleuchtet, mit dem ewigen Leben und dessen Gutem erfreut worden. Allein nachdem er das Verlangen nach der göttlichen Herrlichkeit aufgegeben, eine grössere erwartend, und nach dem zu trachten angefangen hatte, was er nicht erlangen konnte, verlor er, was er haben konnte. Sein grösstes Glück, die Heilung seiner Krankheit und die Rückkehr zu dem ursprünglichen Zustand besteht daher in der Demuth, d. h. darin, dass er sich nicht einbilde, durch sich selbst Ruhm zu erstreben, sondern seine Ehre bei Gott suche. So wird er seinen Fehler verbessern, so seine Krankheit heilen, so zu dem heil. Gebot, das er verlassen, zurückkehren. Diess nämlich heisst, vollkommen und ganz in dem Herrn sich rühmen: wenn man sich nicht wegen seiner eigenen Gerechtigkeit erhebt, sondern erkennt, dass man selbst wahrer Gerechtigkeit bedürftig ist nnd nur durch den Glauben an Christus gerechtfertigt wird... Nicht du erkanntest Gott durch deine Gerechtigkeit, sondern Gott erkannte dich durch seine Güte. Nicht du hast Christum ergriffen durch deine Tugend, sondern Christus hat dich durch seine Gegenwart ergriffen. Mache darum im Uebermaass der Gefühllosigkeit die Gnade nicht zu einem Werke deiner eigenen Tugend! Ahme den Herrn nach, der vom Himmel zur tiefsten Erniedrigung herabstieg und dagegen aus der Niedrigkeit zur höchsten Höhe erhoben wurde! Finden wir nicht, dass Alles, was der Herr that, zur Demuth anweist? Als Kind wurde er in eine Höhle, und nicht in ein Bett, sondern in eine Krippe gelegt; er wurde erzogen in dem Hause eines Zimmermanns und von armer Mutter, und war unterthänig der Mutter und ihrem Manne.

Er lernte und hörte, was er nicht bedurfte; dessen ungeachtet aber fragte er; er war unterthänig dem Johannes und empfing, er, der Herr, von dem Diener die Taufe; er leistete keinem seiner Gegner Widerstand, noch wendete er die unaussprechliche Macht, die er besass, an, sondern wich diesen, als wären sie mächtiger, und liess der zeitlichen Macht ihre Gewalt. Er wurde als ein Verbrecher vor die hohen Priester gestellt und zum Landpfleger geführt; er unterwarf sich dem Urtheilsspruche und ertrug die falschen Anklagen mit Stillschweigen, obwohl er die Verläumder hätte zurechtweisen können. Von den Knechten und den niedrigsten Sklaven wurde er angespieen und dem Tode überliefert, der bei den Menschen als der schmachvollste gilt. So durchlief er den ganzen Menschen von der Geburt bis an das Ende. Nach so tiefer Erniedrigung zeigte er aber in der Folge seine Herrlichkeit und verherrlicht mit sich die Genossen seiner Schmach. Die ersten seiner Genossen waren die seligen Jünger, die arm und nackt die Welt durchzogen, nicht mit weiser Rede, nicht mit zahlreichem Gefolge, allein, umherirrend und verlassen, Land und Meer durchwandernd, gegeisselt, gesteinigt, verfolgt und zuletzt getödtet. Das sind für uns väterliche und göttliche Lehren. Diese wollen wir nachahmen, damit uns aus der Erniedrigung ewiger Ruhm, das vollkommene und wahrhafte Geschenk Christi, erblühe.« Diess ist der Anfang des Christenlebens; sein Mittelpunkt aber ist die Liebe, »die das Grösste ist und den Christen in seinem Wesen darstellt.« Sie ist nur Eine Tugend, fasst aber alle anderen in sich, »insofern sie durch ihre Kraft jedes Gebot erfüllt und in sich schliesst.« Liebe zu Gott — sie ist die tiefste, die eigenste Natur des sittlichen Menschen. »Wir Alle haben ein Verlangen nach dem Guten und Schönen von Natur; wir lieben von selbst, was mit uns verbunden ist durch Freundschaft oder Verwandtschaft; den Wohlthätern sind wir dankbar aus eigenem Antriebe. Was ist nun aber bewundernswürdiger als die göttliche Schönheit? welcher Gedanke anziehender als der an die Herrlichkeit Gottes? Welche Sehnsucht der Seele ist so stark und

gewaltig wie die, die von Gott dem von allem Bösen gereinigten Geiste eingeflösst wird? Unaussprechbar und unerklärbar ist der Glanz der göttlichen Schönheit; keine Worte schildern ihn, kein Ohr fasst ihn. Nenne den Glanz des Morgensterns, die Klarheit des Mondes, das Licht der Sonne, was ist alles dies gegen jene Herrlichkeit! Mit dem wahren Lichte verglichen, steht alles dies weit, viel weiter zurück, als die tiefe, traurige, mondlose Nacht hinter dem hellsten Mittage. Diese Schönheit kann aber nicht mit fleischlichen Augen geschaut werden, ist nur für die Seele zugänglich. Hat sie einmal einen der Heiligen umstrahlt, so liess sie in ihnen einen unerträglichen Stachel der Sehnsucht zurück, so dass sie, des gegenwärtigen Lebens überdrüssig, auszurufen pflegten: »Wehe mir, dass meine Pilgerschaft so lange dauert!« So ist die Liebe zu Gott »unser aller höchste Schuld«, so wie hinwiederum ihr Mangel »für die Seele das unerträglichste aller Uebel, unerträglicher als die Qualen der Hölle«. — Das W e s e n der Liebe G o t t e s ist: »Gott zu verherrlichen durch Befolgung seiner Gebote«. — Die N ä c h s t e n liebe — sie ist m i t der Gottesliebe, »insofern der Herr die Wohlthätigkeit gegen den Nächsten auf sich selbst bezieht«. »Man kann also durch das erste Gebot auch das zweite erfüllen und durch das zweite wieder zum ersten zurückkehren.« Wer den Herrn liebt, liebt folgerichtig auch den Nächsten, und wer den Nächsten, erfüllet auch die Liebe gegen Gott. Das Wesen der Nächstenliebe ist aber: »dem Nächsten zu dienen an Leib und Seele«.

So weit im Allgemeinen. Bis hieher ist Alles herrlich. *Basilius* geht nun aber weiter — bis zum G e g e n s a t z *z w i s c h e n* F l e i s c h u n d G e i s t. »So gross der Abstand des Himmels von der Erde und der himmlischen Dinge von den irdischen ist, so gross,« sagt er, »ist der Unterschied zwischen Seele und Körper. Die Seele ist das *Ebenbild* des Himmels, denn in ihr wohnt der Herr. Das Fleisch aber besteht aus Erde. Nimmer soll darum die Hohheit der Seele zur Theilnahme an dem Irdischen herabgezogen werden . . . Lasst uns ertödten den Sinn des Flei-

sches, der sich dem Gesetze Gottes nicht unterwerfen kann, damit der Sinn des Geistes, durch den Leben und Friede zu werden pflegt, in uns erstarke.« Diess ist sein steter Refrain. Er betrachtet den Christen wie einen Krieger, wie im Felde. »Ein Krieger baut sich kein Haus, umgibt sich nicht mit Feldern, mischt sich nicht in Handelsgeschäfte. Er hat seinen Unterhalt von dem Könige; er ist nicht genöthigt, sich Nahrung zu verschaffen, sich desshalb zu bemühen. Ueberall steht ihm, auf des Königs Befehl, das Haus des Bürgers offen. Auf Strassen ist sein Gezelt; nach dem Bedürfniss richtet sich seine Nahrung; Wasser ist sein Trank; er geniesst so viel Schlaf, als die Natur ihm vergönnt. Er muss Märsche machen, wachen, Hitze und Kälte standhaft ertragen, gegen Feinde kämpfen, Gefahren bis aufs Aeusserste bestehen und oft, wenn es sich trifft, den Tod finden, aber einen ehrenvollen, dessen Preis Ehren und königliche Gnaden sind. Wohlan nun, o Krieger Christi, nimm dir aus diesen kleinen Beispielen aus dem Kreise des menschlichen Lebens eine Vorstellung von den ewigen Gütern. Setze dir eine Lebensweise vor, die an kein Haus, an keine Stadt, an keinen Besitz gebunden ist. Sei frei und lass dich von keiner weltlichen Sorge binden. Ahme den himmlischen Bräutigam nach, weise die Angriffe der unsichtbaren Feinde zurück, kämpfe gegen Fürstenthümer und Gewalten, vertreibe sie, vorerst aus deiner Seele, dann von allen denen, die ihre Zuflucht zu dir nehmen und dich zu ihrem Führer und Vorkämpfer aufstellen. Zerstöre die Trugschlüsse, die falsche Vernünftelei. Vorzüglich vertraue auf die Hand des grossen Königs, der die Feinde schreckt und schlägt, sobald Er sich nur zeigt. Will er dich aber durch Gefahren erproben, so sei zum Kampfe gerüstet, bei jedem Umstande unüberwindlich, gegen Gefahren unerschütterlich und ziehe bereitwillig von Land zu Land, von Meer zu Meer. Und wenn du bis zum Tode kämpfen solltest, lass den Muth nicht sinken; sei überzeugt, dass du um Christi willen dieses leiden musst und darum überwinden wirst. Du folgst dem siegreichen Könige nach, der will, dass du an seinem Siege Theil nehmest. Und

wenn du auch stirbst, so bist du doch nicht besiegt, sondern du hast dann erst den vollständigsten Sieg erlangt. Die Erde hat dich nicht als Bürger aufgenommen; der Himmel wird dich aufnehmen. Die Welt hat dich verfolgt; die Engel werden dich aber zu Christus tragen und du wirst ein Freund des Höchsten heissen.«

So wird die Moral Basils zur Askese. Diese Askese hat die Bedeutung: den Verhältnissen des Lebens gegenüberzutreten, sich von ihnen loszusagen und sie solchergestalt zu beherrschen. »Die, die sich dem asketischen Leben widmen wollen, müssen alles weltlichen Stoffes sich entledigen und so das philosophische (asketische) Leben antreten.« Wir haben hier die Askese Basils. Sie ist in ihrem Wesen »Nachahmung der Leidenschaftslosigkeit der göttlichen Natur«, Abthun aller sinnlichen Bedürfnisse, Ablösung von allen Banden und Ansprüchen »des Fleisches«, ungestörte Beschäftigung mit dem Himmlischen. — Man sieht, ihre negative Seite überwiegt die positive.

Dies ist die Askese im Allgemeinen. Sie hat aber ihre einzelnen Momente, die in ihr liegen und nun von selbst heraustreten.

Da ist die Einsamkeit, die Abgeschiedenheit von der Welt, »damit wir weder durch die Augen, noch durch die Ohren Lockungen zur Sünde aufnehmen und uns unbemerkt an dieselbe gewöhnen . . . Von allem Weltgetümmel muss man ganz und gar frei sein und völlige Ruhe in der verborgenen Rathskammer des Herzens hergestellt haben, wenn man an die Betrachtung der Wahrheit gehen will.« »Selbstverläugnung hat ja der Herr befohlen. Was heisst nun Selbstverläugnung? Nicht: gänzlich des vorigen Lebens vergessen, vom eigenen Willen sich trennen? Wer aber in gemischter Gesellschaft lebt, kann seine Selbstverläugnung sehr schwer vor Unterbrechungen bewahren, um nicht zu sagen, überhaupt gar nicht üben.«

Da ist das Fasten, ein Hauptmoment der Askese, nach Basil. Er hat mehrere Homilien darüber gehalten,

in denen er nach allen Seiten die Bedeutsamkeit des Fastens zu beleuchten sucht. Zuerst historisch. Er beruft sich auf das Alter des Fastens. „Forsche seinem Ursprunge nach. Es ist keine neue Erfindung; ein Kleinod der Väter ist es. Alles aber, was sich durch Alter auszeichnet, ist ehrwürdig.“ Er geht hoch hinauf, tief zurück. Das Fasten ist nach ihm älter als das Gesetz. Es ist so alt als die Menschheit. »Die Worte: ihr sollt nicht essen, sind ein Gesetz des Fastens und der Enthaltsamkeit. Hätte sich Eva von dem Baume enthalten, so bedürften wir jetzt dieses Fastens nicht; weil wir nun nicht gefastet haben, wurden wir aus dem Paradiese vertrieben. Lasset uns also fasten, damit wir in dasselbe wieder zurückkehren.“ Basilius geht noch höher hinauf. „Das Leben selbst im Paradiese ist ein Bild des Fastens, nicht allein weil der Mensch, wie die Engel lebend, dadurch dass er mit Wenigem sich begnügte, ihnen ähnlich ward, sondern weil auch das, was nachmals der Verstand des Menschen ersann, noch nicht von den im Paradiese Lebenden ersonnen war: noch nicht das Weintrinken, noch nicht die Thieropfer, nichts von dem, was den menschlichen Sinn trübt . . . Erst nach der Fluth hatte man Wein, nach der Fluth galt der Spruch: Esset Alles wie grünes Kraut. Als man an der Vollkommenheit verzweifelt hatte, da ward der Genuss eingeräumt.“

Der Anfang des Fastens ist also zugleich mit der Menschheit gesetzt. Unser Kirchenvater wies sofort nach, wie nun, durch die ganze Geschichte der Menschheit, alle Heiligen das Fasten »gleichsam als ein Erbe der Väter“ bewahrt und erhalten hätten bis zu uns herab. Da ist Moses. „Durch Fasten hat er den Berg bestiegen. Er hätte sich nicht auf den rauchenden Gipfel gewagt, nicht den Muth gehabt, in die Wolken einzugehen, hätte er sich nicht zuvor durch Fasten gewappnet.“ Weiter: „Was hat den Esau befleckt und zum Knechte des Bruders gemacht? Nicht eine einzige Speise, um derentwillen er das Recht der Erstgeburt verkaufte? Hat nicht Gebet und Fasten den

Samuel der Mutter geschenkt? Was hat den starken Helden Simson unüberwindlich gemacht? Nicht das Fasten? Das Fasten machte den Elias zum Augenzeugen jenes grossen Wunders; denn nachdem er vierzig Tage durch Fasten seine Seele gereinigt, wurde er so in der Höhle von Choreb gewürdigt, den Herrn zu schauen, wie ein Mensch ihn zu schauen vermag. Fastend gab er der Wittwe den Sohn zurück, stark sich zeigend durch das Fasten gegen den Tod selbst. Die Stimme, die aus dem Munde des Fastenden drang, verschloss dem frevelnden Volk den Himmel drei Jahre und sechs Monate.« Basil fährt so fort, führt noch den Elisa auf, dann die drei Knaben in Babylon: »Mit Fasten traten sie das Feuer nieder und athmeten sanfte und thauküble Luft in dieser so reissenden Gluth;« dann Daniel, »dessen Körper das Fasten, wie das Eintauchen des Eisens in das Feuer, gestärkt und ihn unbezwingbar gemacht hat den Löwen.« — Von den alttestamentlichen Beispielen geht er über auf die neutestamentlichen: auf Johannes den Täufer: »Sein Leben war Ein Fasten; er hatte kein Bett, keinen Tisch, kein Ackerland, keinen Pflugstier, kein Getreide, keinen Bäcker, noch irgend etwas, was zum Lebensunterhalt gehört«; auf Paulus, »der unter seinen andern Trübsalen, die er sich zur Ehre rechnet, auch das Fasten aufzählt«; endlich, »was die Hauptsache ist«, auf den Herrn selbst, »der das Fleisch, das er unsertwegen angenommen, zuerst durch Fasten gestärkt und so in demselben die Angriffe des Teufels bestanden hat, einerseits uns zum Vorbilde, dass auch wir uns durch Fasten zu den Kämpfen gegen die Versuchungen stellen und üben sollen, anderseits, dem Gegner durch Hunger gleichsam Anlass gebend; denn er wäre, wegen der Erhabenheit seiner göttlichen Natur, ihm unzugänglich gewesen, hätte er sich nicht durch Hunger zur menschlichen Schwachheit herabgelassen.«

So viel über die Bedeutung des Fastens in historischer Hinsicht. Basilius betrachtet es nun in seinen inneren Momenten. Da ist denn das Nächste, dass das Fasten auch schon für das Fleisch selbst sehr zuträglich

ist: „denn das höchste Wohlsein ist der Aenderung und dem Wechsel unterworfen, indem die Natur krankt und die Last des Wohlseins nicht ertragen kann. Auch sonst würzt das Fasten den Genuss, wie der Durst das Getränk angenehm macht. Denn da es sich in die Mitte stellt und den anhaltenden Genuss unterbricht, macht es durch seine Unterbrechung den Genuss nur desto willkommener. Willst du dir also einen wohlschmeckenden Tisch bereiten, so wechsle mit Fasten. So ist die Sonne erfreulicher nach der Nacht, so das Wachen angenehmer nach dem Schlafe, so die Gesundheit erwünschter nach der Erfahrung des Gegentheils."

Was so eben entwickelt wurde, ist die unmittelbarste, die nächste Bedeutung des Fastens, aber auch die untergeordnetste. Der Schwerpunkt liegt in dem sittlichen Moment. Basilius geht hiebei aus von der Einwirkung der sinnlichen Seite des Menschen auf die geistige. „Von vielem Essen und Trinken steigen gleichsam rauchartige Dünste auf, die, wie eine dichte Wolke, die von dem heil. Geiste ausgehenden Erleuchtungen unsers Innern hemmen." Umgekehrt wird der Geist gefördert durch Askese des Leibes. Das Hauptmoment ist also: Reinigung der Seele durch Reinigung des Körpers. Basilius geht noch weiter. Er fasst, wie wir wissen, Fleisch und Geist als Gegensätze. Ihr gegenseitiges Verhältniss ist somit dies: dass, wenn das Eine steigt, das Andere sinkt, wenn das Eine sinkt, das Andere steigt. „Wer an das Fleisch sich hängt, unterdrückt den Geist, und der auf die Seite des Geistes sich stellt, macht das Fleisch dienstbar. Beide widerstreben sich einander. Willst du daher den Geist stark machen, so bezähme das Fleisch durch Fasten. Je mehr du dem Fleische entziehst, desto mehr wirst du das geistige Wohl der Seele fördern. Oder wer wurde je bei reichlicher Nahrung und anhaltender Schwelgerei irgend einer Gnade theilhaftig?" Basilius führt die Israeliten an: „Als sie sich der Fleischtöpfe erinnerten und nach Aegypten sich zurüchsehnten, sahen sie das Land der Verheissung nicht."

Diese Bedeutung des Fastens, wie sie aus der Wechsel-

wirkung des Fleisches und Geistes auf einander sich ergibt, sucht unser Kirchenvater überall hervorzuheben und geltend zu machen. Von dieser Seite nennt er das Fasten eine Hauptwaffe gegen jegliche Sünde und ein Hauptmittel zur Erlangung und Förderung jeglicher Tugend. „Es ist ein trefflicher Schutz der Seele, eine Waffe für wackere Kämpfer, für Ringer eine Uebung, ein Heilmittel gegen die Sünde. Es schlägt Versuchungen ab, stärkt zur Gottseligkeit, ist der Nüchternheit Genossin, der Keuschheit Schöpferin. Es ist der Häuser Wachsthum, der Gesundheit Mutter, der Jugend Führer, ein Schmuck der Greise, ein guter Geleitsmann für die Wanderer, der Ehe Schirm. Jedem Stande und jeder Leibesbeschaffenheit frommt es und ziert Alle auf gleiche Weise, Häuser, Marktplätze, Nächte, Tage, Städte, Einöden."

Das Fasten, nach dieser Seite hin betrachtet, ist, möchten wir sagen, die untere, die niedere Askese. Es ist, wie sich Basilius irgendwo ausdrückt, „der Reue Anfang". Er geht aber noch höher; er fasst es in seiner geistigen Allgemeinheit. „Fürwahr," sagt er, „die Enthaltung von Speisen ist für sich nicht hinreichend zu einem preiswürdigen Fasten; sondern wir sollen ein gottwohlgefälliges und rechtschaffenes Fasten begehen. Wahres Fasten aber ist Enthaltung von dem Bösen, Bezähmung der Zunge, Beherrschung des Zornes, Entfernung der Begierden, der Nachrede, der Lüge, des Meineids. Begrenze darum nicht mit der blossen Enthaltsamkeit von Speisen das Gute des Fastens. Wahres Fasten besteht in der Enthaltung von dem Bösen. Fleisch issest *du nicht*, aber du verzehrst deinen Bruder. Des Weines *enthältst du* dich, aber du bewältigst nicht deinen Uebermuth. *Du wartest* den Abend ab, um dein Mahl zu nehmen, *aber in den* Gerichtshöfen bringst du den Tag zu. Wehe denen, *die* trunken sind nicht vom Weine! Zorn ist eine Trunkenheit der Seele, weil er sie sinnlos macht wie der Wein."

Diese Stellen zeigen zur Genüge, wie Basilius in seiner höchsten Bedeutung das Fasten erfasst hat. Es ist in ihnen

auch das Verhältniss angedeutet zwischen der unteren Askese und der oberen, oder der äusseren und der inneren, oder der besonderen und der allgemeinen, oder wie wir beide nennen wollen. Da jene das Mittel ist zu dieser, diese der Zweck jener, so hat jene, wenn sie eine wahre ist, das heisst, nicht im Aeusserlichen verharret, diese bereits in sich als das Ziel, dem sie zusteuert, als die Wahrheit, in der sie ruht.

So viel über das Fasten. Basilius hat sich, wie man sieht, überaus weitläufig ausgesprochen. Er ist unter den Kirchenvätern in der That einer der Hauptredner für das Fasten.

Ein Moment der Askese ist ferner die Jungfräulichkeit; verstehen wir wohl: beim männlichen wie beim weiblichen Geschlecht. „Aber nicht nur darin, dass man sich der Kindererzeugung enthält, besteht die Gabe der jungfräulichen Reinheit, sondern das ganze Leben, der ganze Wandel, die ganze Art zu sprechen und zu handeln muss die jungfräuliche Reinheit an sich tragen.“ Da ist das Marterthum, da die Armuth, „die Mutter der Philosophie.«

Der Höhepunkt dieser Askese ist aber das Mönchsleben, oder vielmehr: Das Mönchsleben ist eben diese Askese selbst, nur organisirt und fixirt. „Glückselig,“ ruft Basilius aus, „wer sich vorgenommen hat, Christo zu gehorchen und zum armen und kreuztragenden Leben der Mönche eilt!“ Da ist die Seele ganz Christo angehörig, der „ihr Haupt“ ist; sie hat „das Joch einer göttlichen Verbindung“ eingegangen, ist „in das unbefleckte Brautgemach des wahrhaften Königs“ aufgenommen, führt „das Leben der Engel.“ Darum, wer dieses Joch, wenn er es einmal eingegangen, von sich wirft, dieses Brautgemach verlässt, begeht „Ehebruch.“ In diesem Sinne hat Basilius einem Mönch, einer Jungfrau geschrieben, die „gefallen“ waren.

Diesen Mönchsstand hat, wie gesagt, unser Kirchenvater organisirt und regulirt.

Das wahre Mönchsleben — dies ist die Grundan-

schauung, von der er ausgeht in seiner Organisation — soll ein solches sein, das die Vortheile und den Segen des menschlichen Zusammenlebens in erhöhtem Maasse gewährt, ohne die Nachtheile und den Fluch desselben. Man sieht hier, was Basilius will und was er nicht will. Er will kein Anachoreten-, kein Eremitenleben. „Nichts," äussert er sich hierüber, „ist unserer Natur so eigen, als dass wir gesellig mit einander leben, einander bedürfen und unsere Stammgenossen lieben. Wozu uns also der Herr selbst im Voraus die Keime gegeben hat, davon fordert er auch folgerichtig die Früchte." „Ich weiss," sagt er anderswo, „dass das Zusammenleben mit Mehrern weit segensreicher ist: einestheils wird in dem einsamen Leben das, was wir haben, unnütz, anderntheils wird das, was uns mangelt, nicht erlangt. Ohnedies lässt schon die Rücksicht auf die christliche Liebe nicht zu, dass Jeder nur auf sich sehe. Das einsame Leben aber hat nur den Einen Zweck: die Besorgung des eigenen Bedürfnisses. Das aber widerspricht dem Gesetz der Liebe. Zudem wird in der Abgeschiedenheit ein Jeder nicht einmal seine Vergehen leicht erkennen, da er Keinen hat, der ihn zurechtweist und mit Sanftmuth und Milde bessert. Ferner werden auch die Gebote von Mehren mit einander leicht in grösserer Anzahl erfüllt, nicht aber ebenso von Einem. Wer also wollte das müssige und fruchtlose Leben dem fruchtbaren und nach dem Gebote des Herrn eingerichteten Leben vorziehen? Wenn aber wir Alle, die wir, zu Einer Hoffnung berufen, Ein Leib sind unter dem Haupte Christus, und wenn wir, ein Jeder einzeln, Glieder von einander sind, aber durch Eintracht in dem heil. Geiste zum übereinstimmenden Ganzen Eines Leibes zusammengefügt werden, wie könnten wir getrennt und geschieden das gegenseitige Verhältniss der Glieder zu einander und die Unterwürfigkeit und den Gehorsam gegen unser Haupt, welches Christus ist, beobachten? Denn wir könnten weder mit dem Verherrlichten uns freuen, noch mit dem Leidenden leiden, wenn wir im Leben von einander getrennt sind. Ferner

wird, weil Einer allein nicht im Stande ist, alle geistigen Gaben zu empfangen, sondern der Geist nach dem Maasse des Glaubens eines Jeden verliehen wird, in dem geselligen Zusammenleben die einem Jeden eigene Gabe den Klostergenossen gemeinschaftlich. Wer eine der Gnadengaben besitzt, besitzt sie nicht so fast seinetwegen, als vielmehr wegen der Andern. Demnach muss in dem gemeinschaftlichen Leben die Wirksamkeit des heil. Geistes, die in Einem sich erweist, nothwendig auf Alle übergehen. Wer nun einsam für sich lebt, der hat vielleicht eine Gabe, macht aber diese, weil er sie in sich begräbt, durch Trägheit unnütz. So ist also zur Bewahrung der uns von Gott verliehenen Güter das gemeinschaftliche Leben förderlicher als die Einsamkeit, aber auch sicherer zur Verhütung der äussern Nachstellung des Feindes, wenn es ja Einem begegnen sollte, in Schlaf zu verfallen. Uebrigens begleiten das einsame Leben ausser den genannten noch andere Gefahren. Die erste und grösste ist die Selbstgenügsamkeit. Hat er Keinen, der sein Thun prüfen könnte, so wird er meinen, die Vollkommenheit des Lebens schon erreicht zu haben; und wenn er seinen Seelenzustand immer ohne Uebung verschlossen hat, wird er weder seine Mängel noch sein Fortschreiten kennen. Wodurch, z. B., wird der seine Demuth beweisen, der Niemand hat, hinsichtlich dessen er sich demüthiger beweisen kann? Siehe, der Herr begnügte sich, aus überaus grosser Liebe zu den Menschen, nicht mit der Belehrung durch Worte allein, sondern hat, um uns klar und deutlich ein Beispiel der Demuth zu geben, sich umgürtet und die Füsse der Jünger gewaschen. Wen wirst nun du waschen? Wen wirst du bedienen? Gegen wen wirst du der Letzte sein, wenn du einsam für dich lebst? Das Gute aber und Selige, nämlich das Beisammenwohnen der Brüder, welches die Schrift mit einer Salbe vergleicht, die von dem Haupte des Hohenpriesters ihren Geruch verbreitet, wie wird dieses bei dem Wohnen in der Einsamkeit Statt finden? Das Beisammenleben der Brüder ist also ein Kampfplatz, eine treffliche Bahn vorwärts, eine

anhaltende Uebung der Gebote des Herrn zur Ehre Gottes des Vaters.“

Wir haben Basilius selbst sprechen lassen, um aus seinem eigenen Munde seine Grundanschauung kennen zu lernen. Sie gründet sich, wie man sieht, auf das Wesen der menschlichen Natur im Allgemeinen, auf ihre Pflichten, ihre Rechte und Bedürfnisse; im Besondern dann auf das Wesen des Christenthums als der Religion der thätigen Liebe und als einer Gemeinschaft zum Aufbau des Reiches Gottes. Das einsame Leben ist nicht ausgeschlossen mit seinem Segen; aber es ist nur ein Moment in diesem Leben wie die andern auch; es beherrscht den Lebensplan nicht, ist nicht das Wesen desselben, ist aber in ihn verarbeitet.

Also nur in der Gemeinschaft, nur im Zusammenleben, ja erst in ihm lässt sich wahrhaft die Askese üben. Verstehen wir wohl: nicht in dem Zusammenleben mit der Welt, meint Basilius, sondern in dem Zusammenleben solcher, die von der Welt sich losgetrennt haben. Diese Gemeinschaften bilden eine Welt für sich, gleichsam eine potenzirte Welt.

Welches ist nun die Form dieser Gemeinschaften? Dies ist die weitere Frage. — Denn dass diese Gemeinschaften ihre Formen, ihre Gesetze, kurz ihre Organisation haben müssen, versteht sich von selbst. Die Antwort kann nicht schwer sein. Die Organisation, wenn sie eine wahre ist, muss so sein, dass eben die Askese, um derentwillen sie ist, durch sie gefördert werde.

Basilius ist überaus fruchtbar nach dieser Seite hin. Er hat, man kann sagen bis ins Einzelne herab, hier alles bestimmt, angeordnet, organisirt.

Er geht davon aus, diese religiösen Gemeinschaften (Klöster) als organische Vereine zu betrachten, nicht als äusserliche Aggregate. So gefasst sind Alle für Einen und Einer für Alle. „Wenn Mehrere, auf dasselbe Ziel des Heiles bedacht, mit einander ein gemeinschaftliches Leben wählen, so muss vor Allem dies unter ihnen vorherrschen,

dass in Allen Ein Herz und Ein Wille und Ein Verlangen sei, und die ganze Zahl der Versammlung Ein Leib werde, aus verschiedenen Gliedern zusammengefügt.“ Und eben hierin liegt zugleich das Wesen der Askese: sein eigenes Ich gleichsam von sich abzuthun. — Das Beste der Organisation ist somit ein Haupt, ein Leiter, ein Führer, nicht ein solcher, der in einem äusserlichen Verhältnisse steht zu den Andern, sondern in dem Verhältnisse des Hauptes zu den Gliedern. „Vor dem Mann, der ein sicherer Führer Dir ist auf dem Wege zu Gott, leg' und wirf allen Eigenwillen von Dir und übergib Dich diesem, damit Du als ein reines Gefäss erfunden werdest, sofern Du das Gute, das in Dich gelegt wird, zu Deinem Ruhm und Lob bewahrest. Habe bei Dir selbst Acht, dass Du nichts dann wider seinen Willen thust; denn alles, was ohne sein Wissen geschieht, ist gleichsam ein Diebstahl und ein Kirchenraub.“ In dem Führer, dem Vorsteher, sobald er gewählt ist, soll jeder „eine Ordnung Gottes“ respektiren, eine Macht, „die nicht von ungefähr, sondern nach dem göttlichen Willen gegeben sei.“ Darum soll keiner ihm „je widerstreben, so wenig als der von Gott vorgesetzten Obrigkeit,“ vielmehr ihm unbedingt sich hingeben, selbst die geheimsten Gedanken ihm offenbaren, gleichsam wie einem Statthalter Gottes. Das sind die Rechte des Obern. Diesen entsprechen seine Pflichten. Er wisse, „dass für Mehrere sorgen Mehrern dienen heisse. Darum sei er ferne von Stolz.“ Er wisse, „dass er für jeden Einzelnen Rechenschaft geben müsse.“ Er wisse, „dass, wenn Einer der Brüder in Sünde geräth, ohne dass er ihm zuvor die Satzung Gottes verkündet, oder wenn er nach dem Fall in der Sünde verharrt, weil er ihn die Weise der Besserung nicht gelehrt, dessen Blut von seinen Händen wird gefordert werden, zumal wenn er nicht aus Unwissenheit, sondern aus Schmeichelei seine Pflichten vernachlässigt.“ Seine Liebe aber für Alle und die Sorge gehe „bis zum Tode.“ — „Wie aber der Vorsteher verbunden ist, die Brüder in Allem zu führen, so haben die Uebrigen die Obliegenheit, den Vorsteher, wenn er eines Vergehens ver-

dächtig ist, zu mahnen. Der guten Ordnung wegen geschehe jedoch das durch besonders Gewählte, die an Alter und Verstand hervorragen."

Dies die Stellung des Hauptes. Weil eine solche, so ist auch die Wahl des Mannes wichtig genug. „Nur ein solcher soll gewählt werden, dessen Leben für die, die auf ihn sehen, ein Vorbild jeder Tugend ist." Also nur ein entschieden christlicher soll gewählt werden, damit das Gute in ihm „Gemeingut Aller werde, die ihn nachahmen," und damit er solchen, die noch schwächer sind, „durch seine Vermittlung zur Nachahmung Christi förderlich werde." Sanftmuth, Demuth, Geduld und Seelenkunde, „um die für jede Krankheit passende Arznei aufzufinden", seien die Haupterfordernisse. Man nehme bei der Verleihung der Würde „auch auf das Alter Rücksicht, denn das Aeltere wird in der menschlichen Natur gewissermassen für ehrwürdiger gehalten," doch nicht bloss zeitlich genommen habe der zu Wählende das gehörige Alter; er sei „ergraut im Charakter, im Wandel, in der Sittsamkeit, Mässigkeit." Der Vorsteher darf sich übrigens „nicht selbst zum Vorsteher machen, sondern muss von den Obern in den andern Brüderschaften gewählt werden."

Vom Haupte wenden wir uns zu den Gliedern, zur Gemeinschaft. Die Zahl derer, „die sich mit einander im geistigen Leben üben wollen, sei wenigstens zehn, eher mehr als weniger." Ihr Verhältniss zum Ganzen ist dieses, und es kann, sagt Basilius, kein anderes sein nach der Idee des Ganzen als dieses: „dass Allen Alles gemein ist, so dass nichts irgend einem eigen genannt werde, nicht Kleidung, nicht Schuh, noch irgend etwas, was zur Bedeckung des Körpers dient, vielmehr jedes dieser Dinge dem Bedürfnisse, nicht aber einem Eigenthümer gehört. Der Gebrauch aber steht in der Gewalt des Vorgesetzten, so dass einem jeden nach dem Befehle des Oberen vom Gemeingut mitgetheilt wird, was ihm noth thut." Selbst im Geistigen soll keiner was eigen (besonder) haben: nicht einmal spezielle Freundschaft. „Das Gesetz der Liebe erlaubt in diesem Hause der Gemeinschaft

keine speziellen Freundschaften, keine engern Vereine zwischen Einzelnen. Denn die theilweisen Zuneigungen müssen ja nothwendig der allgemeinen Eintracht sehr schaden. Desshalb sollen Alle einander mit gleichem Maasse der Liebe ansehen und in der ganzen Gemeinsamkeit soll Ein Maass der Liebe herrschen. Wer den Einen mehr liebt als einen Andern, ist ein Beleidiger der Gesammtheit und werde als solcher gezüchtigt.“ Eben so wenig „soll der Blutsverwandtschaft wegen“ Einer den Einen mehr lieben als die Andern. „Denn wer hierin der Natur folgt, der beschuldigt sich selbst, dass er der Natur noch nicht vollends entsagt habe, sondern noch von dem Fleische beherrscht werde.“

Die Beschäftigung des Mönchs ist Arbeit und Gebet.

Die Arbeit. „Den Asketen geziemt, durch ihrer Hände Arbeit ehrbar ihr eigenes Brod sich verdienen, erstens damit jenes Gebot erfüllt werde: im Schweiss deines Angesichts sollst Du Dein Brod essen; dann damit der fromme Wandel unbescholten und tadellos bleibe, sofern die Brüder durch kein Lebensbedürfniss gezwungen werden, unter die Leute zu gehen; endlich damit Gott durch uns auch den schwachen Brüdern das Nöthige reiche.“ Aber nicht jede Arbeit ist angemessen, sondern nur diejenige, „welche das Friedliche und Geräuschlose unsers Lebens, den Psalmengesang, das Gebet und die übrige Zucht nicht hindert, die ferner weder viele Mühe zur Herbeischaffung des Materials, noch viele Anstrengung zum Verkauf der Produkte erfordert und kein ungeziemendes und nachtheiliges Zusammentreffen mit Männern oder Weibern herbeiführt.“ Basilius nennt die Webekunst, die Baukunst, das Handwerk der Schuhmacher, Zimmerleute, Schmiede, besonders dann den Ackerbau, doch immer nur „so weit als zur Befriedigung des Bedürfnisses nothwendig ist und uns nicht abzieht von unserm Ziele.“ Des Verkaufs der Produkte wegen soll man „nicht in die Ferne gehen noch öffentliche Plätze beziehen;“ besser, „ein wenig unter dem Werthe verkaufen und am stillen Orte bleiben.“ Ist es

aber rein unmöglich, „so müssen wir, damit die Reise für uns nicht unnütz werde, Orte und Städte frommer Männer auswählen, und mehrere Brüder zugleich müssen die Reise machen, damit sie den Weg mit Psalmgesängen, Gebeten und gegenseitiger Erbauung zurücklegen.“ Die Reise selbst werde nur dem übertragen, „der ohne Schaden für seine Seele und zum Nutzen derer, mit welchen er zusammentrifft, die Reise machen kann.“ Nach der Reise werde von der Reise dem Obern genaue Rechenschaft gegeben, „damit einestheils die reisenden Brüder durch die Besorgniss vor der abzulegenden Rechenschaft wachsamer und vorsichtiger werden, anderntheils wir nicht einmal zur Zeit ihrer Abwesenheit unbekümmert um sie zu sein scheinen. Auch die Apostel haben, nach der Apostelgeschichte, jede einzelne ihrer Reisen berichtet.“ Endlich soll „alles Herumschwärmen und Handeln mit Waaren und Lebensmitteln, so wie der daraus fliessende Gewinn auf alle Weise gemieden werden.“ — Die Wahl der Arbeit steht übrigens nicht bei dem Einzelnen, sondern bei den Oberen;“ denn wer einmal die Leitung seines Lebens Andern überlassen hat, thut nicht was er will, sondern was ihm vorgeschrieben wird, und lässt sich gerne zu dem bestimmen, wozu man ihn im Namen des Herrn tauglich findet. „Wie aber ungeziemend ist, die Wahl eines Geschäftes selbst vorzunehmen, ebenso ist es ein Vergehen gegen den Gehorsam, das nicht anzunehmen, was ihm übertragen worden ist.“ Die Arbeit selbst geschehe, „als wenn Gott Zuschauer wäre“, und der rechte Bruder »ist mit dem, was er thut, nie zufrieden, sondern sucht immer etwas darüber zu thun und sehnt sich nach Mehr.“ Uebrigens wechsle die Arbeit allezeit mit der Ruhe.

Das Gebet. „Das ganze Leben des Asketen sei Gebet. Weil aber das Anhaltende des Psalmgesangs und des Kniebeugens durch gewisse Zwischenräume unterbrochen werden muss, so sollen besonders die von den Heiligen zum Gebete bestimmten Stunden eingehalten werden.“ Dieselben sind: die Frühzeit, die dritte Stunde, die sechste, die neunte, der Schluss des Tages, der Anbruch der Nacht,

die Mitternacht und der Anbruch des Tages. Uebrigens sollen Gebet und Arbeit beständig mit einander verbunden sein.

Das ist die tägliche Beschäftigung der Asketen. „Ist der Tag vorüber, und jegliches Werk, sowohl leibliches als geistliches vollbracht, so soll ein jeder, bevor er sich zur Ruhe legt, in seinem Herzen sein eigenes Gewissen erforschen. Und hat er etwas Ungeziemendes entdeckt, sei es ein verbotener Gedanke oder eine unzeitige Rede, oder Lauheit im Gebete, oder Saumseligkeit im Psalmgesange, oder Verlangen nach dem Weltleben, so verberge er die Sünde nicht, sondern bekenne sie den Brüdern, damit durch das gemeinschaftliche Gebet seine Krankheit geheilt werde.“ — Die Lebensweise des Mönchs sei mässig: „so dass er nicht auf das für das Fleisch Angenehme oder Unangenehme sehe; vielmehr werde in beiden das Uebermass vermieden. Denn durch beides leidet die Seele Schaden, sowohl wenn das Fleisch nicht unterthan ist und dann durch Wohlsein zu bösen Begierden hingerissen wird, als auch wenn es vor Schmerzen matt und schlaff ist: daher sei der Genuss dem Bedürfniss entsprechend.“ — Was die Kleidung betrifft, so ist die einfachste und zweckmässigste die beste: „nur zur Bedeckung, nicht zum Putz; für den Tag wie für die Nacht, für das öffentliche Auftreten wie für den häuslichen Gebrauch.“ Und Alle sollen eine gemeinschaftliche Kleidung tragen, „auf dass der Asket schon in der Kleidung erkannt werde, wie der Soldat in seiner.“ Nach dem Beispiel der heiligen Männer in der Schrift ist endlich ein Gürtel zu tragen.

In dieser Art bewegt sich das gemeinsame Leben der Asketen, ihren Oberen an der Spitze, und unter dessen Leitung seinem Ziele — christlicher Vollendung — zu. Es geht nun aber auch hier, so wenig als sonst im menschlichen Leben, nicht ohne Hemmungen ab; und auch hier, wie überall, bricht die Sünde hervor. Wie nun diese Hemmung überwunden werden soll in dem Organismus des Mönchthums, dies ist die andere Seite, die wir noch ins Auge zu fassen haben.

Basilius geht davon aus, die Sünde für eine „Krankheit“ zu erklären. Wie nun aber jede Krankheit, die verschwiegen wird, nur um so gefährlicher ist, so auch die Sünde. Das Erste ist also, die Sünde zu bekennen. Wie nun aber der ganze Leib leidet, wenn ein Glied, so ist auch die Sünde des Einzelnen in dem Organismus der Asketen zugleich eine Krankheit des Ganzen; und es folgt daraus, dass die Sünde dem Oberen, als dem Repräsentanten und Leiter des Vereins, gebeichtet werde: dies ist das Weitere. „Jede Sünde soll dem Oberen angezeigt werden, entweder von dem Sünder selbst, oder von denen, welche um dieselbe wissen, im Falle sie selbst die Sünde nicht zu heilen im Stande sind. Wir nennen ja auch denjenigen nicht einen Wohlthäter, der verderbliche Uebel im Leibe verschliesst, wohl aber den, der sie, wenn auch durch Schmerz und Verwundung, herausschafft: so ist es auch im Geistigen. Verheimlichung der Sünde ist für den Kranken Herbeiführung des Todes. Daher soll keiner dem andern die Sünde verbergen, damit er nicht anstatt ein Freund des Bruders ein Mörder desselben und sein eigener Mörder werde. Wenn die Sünde der Stachel des Todes ist, nicht diese oder jene, sondern jede Sünde überhaupt, so ist der unbarmherzig, welcher dazu schweigt, nicht der, welcher sie tadelt; wie der, der das Gift in dem von einer Schlange Gebissenen haften lässt, nicht aber der, der es heraus nimmt, grausam ist.“ — Auf das Bekenntniss folgt die Busse, welche einestheils „die Bedingung der Gnade Gottes“ ist, anderntheils die Heilung des Sünders herbeiführt. Sie selbst wird vermittelt und geleitet *durch den Oberen* „mit Rücksicht auf das körperliche Alter, auf den Zustand der Seele und auf den Unterschied der Sünde.“ Das Erste ist — Privatvermahnung. Verharrt der Fehlbare in der Sünde, so ist er vor allen Brüdern zurechtzuweisen. Hilft das auch nicht, so ist er „zwar mit vielen Thränen und Seufzern, aber dennoch als ein angestecktes und gänzlich unnützes Glied, nach Art der Aerzte, von dem gemeinsamen Körper zu trennen.“ Allzugrosse *Nachsicht möchte* sonst gleichkommen „der unverständigen

Güte des Eli.“ Man wisse, dass „scheinbare Güte gegen die Schlechten ein Verrath ist an der Wahrheit, eine Hinterlist gegen das gemeinsame Beste, eine Gewöhnung an Gleichgültigkeit gegen Böse.“ Uebrigens soll der Vorsteher verfahren „wie ein Arzt,“ „nicht über die Kranken zürnen, sondern die Krankheit bekämpfen, besonders soll er die Fehler des Bruders durch die Forderung der entgegengesetzten Tugend zu heilen suchen — Ruhmsucht z. B. durch Auflegung der Uebungen der Demuth; Trägheit durch Arbeiten, unmässiges Essen durch Fasten u. s. w.“ Wie aber der Obere ohne Leidenschaft die Heilmittel anwenden soll, so sollen umgekehrt, die geheilt werden, die Büssungen nicht als Feindschaft aufnehmen, und die Sorgfalt, die jener aus Barmherzigkeit zum Heil ihrer Seele anwandte, nicht als Tyrannei betrachten. Leiblich Kranke halten ihre Aerzte für ihre Wohlthäter, wie sollten wir gegen die Aerzte unserer Seelen, wenn sie uns durch strenge Lebensweise gesund machen wollen, nicht dieselbe Gesinnung hegen! Wer das nicht also annimmt, steht mit sich selbst in Widerspruch. Man soll die Busse aufnehmen, wie ein kranker Sohn die Heilung vom Vater und Arzte, seien auch die Mittel bitter: mit der vollkommenen Ueberzeugung von der Liebe und der Erfahrung des Strafenden und mit dem sehnlichen Verlangen nach der Gesundheit.« Ja der rechte Büsser „wird mehr Bereitwilligkeit zeigen als der Gebietende erwartet, weil er weiss, dass die Trübsal, die augenblicklich und leicht ist, eine reiche, mächtige Herrlichkeit bereitet.“

Dies ist die Organisation der Mönchsvereine. Sie gilt auch für die Jungfrauen: „nur dass das Leben der Jungfrauen den Anstand und die Bescheidenheit, die Tugend der Armuth, das Stillschweigen, den Gehorsam, die schwesterliche Liebe, die Sorgfalt hinsichtlich des Ausgehens, die Vorsicht bei Zusammenkünften, das gegenseitige Wohlwollen in noch höherm Grade und in weit grösserer Ausdehnung fordert.“

Die Tugenden, auf denen dieser ganze Organismus auferbaut ist, sind Enthaltsamkeit und Gehorsam: die

beiden Kardinaltugenden der Mönche. Die Uebung der Enthaltsamkeit »besteht aber nicht bloss in der Enthaltung von wohlschmeckenden Speisen, sondern erstreckt sich auf die Enthaltung von allem, was im Guten hinderlich ist. So sehen wir, was wir zwar fast bei allen Geboten wahrnehmen, dass sie nämlich mit einander im Zusammenhang stehen und dass keines ohne das andere erfüllt werden kann, dies vorzüglich bei der Enthaltsamkeit. Um dieses übrige Gebot reihen sich somit alle übrigen wie in einem Kreise.« — Der Gehorsam geht, nach Basilius, »bis zum Tode," ist unbedingt; und ist diese Tugend noch ungleich wichtiger als die erstere; „darum ihr Lohn auch grösser ist als jener des Gehorsams." Im Gehorsam erst hat alles, was der Asket thut, seinen Werth, selbst auch das Gute wird nur gut durch ihn: „Wir sollen selbst nicht etwas Besseres als die Uebrigen thun wollen"; sondern Alles thun nur nach Befehl. „Es ist durchaus nothwendig, diesen allgemeinen Satz stellt Basilius auf, dass wir uns entweder Gott nach seinem Gebote oder Andern seinem Gebote zufolge unterwerfen." Der Mönch hat das letztere gewählt; darum steht er mit sich selbst im Widerspruch, wenn er nicht folgt, darum hat an ihm Alles nur Werth, selbst das Gute nur Werth mit Rücksicht darauf. Der wahre und vollkommene Gehorsam des Asketen ist somit: „nach dem Rathe des Oberen nicht blos des Ungeziemenden sich enthalten, sondern ohne dessen Willen nicht einmal das Löbliche thun. Denn Enthaltsamkeit ist wohl nütze; folgt aber Einer dabei den eigenen Satzungen und thut, was ihm gefällt, ohne dem Rath des Vorgesetzten zu folgen, so wird er mehr eine Sünde als ein gutes Werk thun."

Eines bleibt uns noch übrig zu betrachten: die Art des Eintrittes, der Aufnahme in den also organisirten Verein und den Austritt aus demselben. Erstens: Wer ist aufzunehmen? Jedermann, antwortet Basilius. „Es ist nicht ohne Gefahr, Jemand abzuweisen, der durch uns zum Herrn streben, und das süsse Joch, und die Bürde der Gebote, die zum Himmel emporhebt, auf sich nehmen will." Diese Allgemeinheit hat aber nun doch ihre Ein-

schränkung. Aufzunehmen sind nicht: Entlaufene Sklaven. »Sie sollen, gemahnt und gebessert, ihren Herren zurückgeschickt werden, nach dem Beispiele des seligen Paulus.« Ehegatten nur mit »gegenseitiger Einwilligung«, Kinder wohl — aber vorerst nur zur Erziehung, noch nicht als einverleibte Glieder. »Jede Zeit, auch das zarte Alter, ist zur Aufnahme geeignet. Die Waisen nehmen wir von selbst auf. Kinder aber, die noch Eltern haben, nur wenn sie von diesen herbeigeführt werden, und vor vielen Zeugen, um den Lästerungen den Mund zu stopfen; doch sollen sie zur Körperschaft der Brüder noch nicht beigezählt werden.« Sie gelten als »gemeinschaftliche Kinder der Brüderschaft«, wohnen übrigens abgesondert von den Brüdern, unter der Leitung eines ältern Bruders und haben ihre eigene Lebensweise, ihre eigene Hausordnung: »nur die für den Tag vorgeschriebenen Gebete sollen den Kindern und den ältern Brüdern gemeinsam sein.« Sie sollen herangezogen werden zur »Erlernung von Handwerken«, oder »zu wissenschaftlicher Bildung«, doch immer »dem Zwecke angemessen, so dass sie die Schrift erlernen, statt der Mythen die Erzählungen von den Wundern, statt der Gnomen die Salomonischen Sprüche« u. s. w. Denn die Seele, »so lange sie noch zu bilden und weich ist, wie Wachs, soll zu allem guten Werk geübt werden.«

Man hat hier, wie man sieht, Klosterschulen, Erziehungsanstalten mit entschieden religiöser Richtung.

Kinder also sind nur zur Erziehung im Kloster; später erst, wenn die Vernunft sich entwickelt hat, »soll man die Ablegung des Gelübdes gestatten, weil es nun aus eigener Entschliessung, aus eigenem Urtheil hervorgeht.« Der Entschluss werde vor Zeugen, z. B., Vorstehern der Kirche, ausgesprochen. Auf diese Weise »ist einerseits das Benehmen der Brüder unklagbar, so dass es nicht scheinen kann, als wenn sie nach Räubersitte zu Werke gehen wollten; anderseits aber ist denen, die sich Gott geweiht haben, nachher aber ihr Gelübde brechen wollen, jede Entschuldigung abgeschnitten.« Die nicht eintreten wollen, werden vor Zeugen entlassen.

Nun zum »Wie?« — Niemand, sagt Basilius, soll »mit ungewaschenen Füssen« kommen. Darum sollen, die sich melden, nur aufgenommen werden nach der ernstesten Prüfung. Diese besteht vorzüglich darin: »ob jene, ohne sich zu schämen, zu jeder Demüthigung bereit seien, so dass sie auch die geringsten Arbeiten übernehmen.« Diese Art der Prüfung soll vorzüglich bei denen Statt finden, die aus vornehmem Stande zum Mönchsleben übertreten. Auch »die Uebung des Stillschweigens« ist den Novizen nützlich.

Erst nach bestandener Prüfung geschieht die Aufnahme, »mit Wissen aller Brüder, damit sie mit einander sowohl sich freuen als auch beten.« Die nicht in der Prüfung bestanden, hat man zu entlassen, »während sie noch draussen sind, damit sie der Brüderschaft nicht schädlich werden«. Die aber bestanden, sind gehalten für Lebenszeit. Wer aber austritt, »ist anzusehen wie Einer, der gegen Gott gesündiget, vor dem und in dem er das Gelübde niedergelegt. Man soll ihm die Thüre der Brüder nicht mehr öffnen, nicht einmal, wenn er je, auch nur im Vorübergehen, eines Obdachs wegen sich nahte«. Wer aufgenommen ist, tritt nun ein in den Stand der Entsagung. Der »Anfang« in demselben geschieht mit der Lossagung von den äusserlichen Gütern, von Hab und Gut (das nun »als dem Herrn geweiht« zu betrachten ist und den Armen zukommen soll), von eitlem Ruhm, von geselligem Umgang im Leben, u. s. w.« Die Entsagung steigt. »Selbst die Liebe der Eltern und Verwandten, wenn sie den Geboten des Herrn zuwider ist,« darf nicht mehr irren. Sie wird endlich für den Asketen zur völligen Entäusserung seiner selbst. »Der Asket entsagt sich selbst, so dass er sogar das Leben selbst nicht mehr liebt, sondern das Todesurtheil bei sich trägt.« In der höchsten Potenz ist sie endlich, wie Basilius sagt, »eine Versetzung des menschlichen Herzens in den himmlischen Wandel, ein Leben der Engel, das die Grenzen der menschlichen Natur überschritten und sich in die unkörperliche Lebensweise versetzt hat.«

Wie aber mag der Mensch auf diese Höhe kommen, auf dieser erhalten werden? Das ist nun die ernste Frage. Basilius findet die Kraft dazu vor Allem »in dem immerwährenden Andenken an die Gegenwart Gottes;« dies hält er für die rechte Speise der Askese; ferner im Andenken an die Zukunft, an das Gericht Gottes, wie an das ewige Leben, an die Drohungen, wie an die Verheissungen, an die Strafen, wie an den Lohn. Furcht und Hoffnung sollen so die Seele in der Spannung erhalten. Ueber beidem ist dann noch ein Drittes, ein Höheres »für die, die nicht mehr der Milch bedürfen, sondern durch starke Speise zur christlichen Vollkommenheit geführt werden mögen.« Dies Dritte, Höhere ist »Liebe zu Gott«. »Ich sehe drei Arten, wie zum Gehorsam zu gelangen. Wir vermeiden entweder das Böse aus Furcht vor den Strafen und denken knechtisch, oder wir suchen die Früchte des Lohns und erfüllen die Gebote zu unserm eigenen Nutzen und denken wie Miethlinge, oder wir thun es um der Tugend selbst willen und aus Liebe zu unserm Gesetzgeber, hoch erfreut, dass wir gewürdigt worden sind, einem so herrlichen und gütigen Gott zu dienen und sind so wie Kinder gesinnt.« —

Wir haben nun den ganzen Organismus des Mönchsthums, wie ihn Basilius gegeben, in seiner geistigen Unterlage wie in seiner leiblichen Form, vor uns. Wir haben ihn in seiner ganzen Breite entwickelt, schon zur Charakteristik des Basilius überhaupt, dann — und dies besonders — als überaus wichtiges Moment in der Kirche, als Grundlage aller ähnlichen Institute der folgenden Jahrhunderte. Betrachten wir nun prüfend diesen Geist und diesen Leib.

Basils Askese, wie schon bemerkt, geht aus von dem Gegensatze zwischen Fleisch und Geist, Welt und Gott. Das Fleisch bezeichnet er, wie wir gesehen haben, als seinen gefährlichsten Gegner, den zu besiegen und zu ertödten sein oberstes Anliegen sei, und eben dies war ihm der rechte Weg zur Reinigung der Seele. Es ist dies aber — anders können wir diesen Standpunkt nicht bezeichnen — der Standpunkt des moralischen Doketismus. Da be-

denkt man nicht, dass der Sohn Gottes den Körper nicht verworfen, sondern ihn geheiligt hatte, dass man also die Ansprüche des Lebens in der göttlichen Berechtigung nicht verwerfen, sondern anerkennen und christlich-religiös durchdringen, verklären, christianisiren solle. Der Standpunkt des Basilius ist darum jener abstrakte, der sich der realen Welt gegenüberstellt, um ihr zu entsagen, über sie hinaus will, um sie zu den Füssen zu sehen. Es ist ein abstrakter — gleich sehr der konkreten Erfahrung wie dem konkreten Christenthum entgegenstrebend. In solchem Geiste wurzelt ganz konsequent das Mönchsthum und ist recht eigentlich der Höhepunkt dieser Weltansicht.

Betrachten wir nun den Endpunkt, das Ziel der Askese. Es ist die »Vollkommenheit«. Wir kennen jene Stellen, in denen unser Vater unverholen von einem englischen Leben u. s. w. spricht. Man sieht: so abstrakt wie der Ausgangspunkt ist auch das Ziel des Basilius. Es ist die abstrakte Forderung reiner Heiligkeit.

Fragen wir nach der Quelle dieser Ansichten, so finden wir, dass sie ebensosehr eine moralische ist, als eine dogmatische. Basilius hat ein tiefes Bewusstsein von der sittlichen Aufgabe des Menschen, ein gewaltiges Streben nach Heiligung, hat aber, wie dies in der orientalischen Kirche meist in Hintergrund trat, weder das Wesen der Sündhaftigkeit, das Verderbniss des menschlichen Herzens — die Sünde lag ihm vor Allem in der Sinnlichkeit — noch auch, was eben damit im natürlichen Zusammenhange steht, das Wesen der Erlösung in Christo tief genug erfasst. Daher seine Ansicht von der Vollkommenheit der menschlichen Natur, daher sein Doketismus; daher jene Richtung, das sittliche Leben und den sittlichen Kampf ins Aeussere zu verlegen, ins Sinnliche.

Mit diesem letzteren Satz kommen wir an die Form, durch die hindurch Basilius den Geist der Askese seinem Ziele sich zubewegen lässt. Seine Form ist eine rein äus-

serliche; wie könnte auch ein solcher Geist eine andere Form gewinnen? An diese äusserliche Form treten nun aber alle die abstrakten Forderungen des sittlichen Ideals, der asketischen Vollkommenheit. Da heisst es einerseits: rein ab, rein ab mit dem Ich, mit der Individualität und ihren Ansprüchen; selbst die heiligsten Rechte: Freundschaft, Liebe, die in ihrem Wesen eben auf die Individualität gebaut sind, sollen der abstrakten Forderung zum Opfer gebracht werden; anderseits soll der Askete dies äusserlich thun, sich unbedingt hingeben an das Institut, unbedingt gehorchen dem Obern. Die innere Zucht des Lebens wird so zur äusseren des Mönchs, der innere, absolute Gehorsam gegen Gott zum äusseren gegen den Oberen, u. s. w. Man sieht, es ist ein Widerspruch. Schon die abstrakte Forderung an sich ist ein Widerspruch gegen Natur und Christenthum: ebenso sehr ist es diese Form des sittlichen Lebens, wie sie Basilius aufstellt, in ihrer abstrakten Scheidung von der Welt. Der tiefste Widerspruch ist dann aber: dass diese abstrakte Forderung, dieser unendliche Idealismus an diese äusserliche Form des Mönchslebens geht. Hier hebt eben Eins das Andere auf. Den Widerspruch sollte auch ein Basilius selbst erfahren; wir kennen jene Stelle, in der er klagt, wohl habe er die Stadt verlassen, sich selbst aber habe er noch nicht verlassen können. Mit Basilius haben das noch Viele erfahren — und je die edelsten Asketen. Eine Ruhe und doch keine, ein inneres Heimweh, eine Verzehrung der besten Kräfte — ist es nicht so? und zeugt diess nicht von jenem innern Widerspruche? Wo aber der hohe Sinn fehlte, der diese Ringer um der Seele Heil belebte, wo die Form des Mönchthums nicht getragen ward von einem idealen Sinne, da musste diese Mönchsanstalt, in dieser Weise gefasst, wie von Basil, eine Quelle der äusserlichsten Werkheiligkeit oder der betrübendsten Heuchelei werden.

So viel zur Würdigung im Allgemeinen und Ganzen. Müssen wir aber auch die Grundlage, auf die Basilius baute, eine solche nennen, die mit Natur und Christenthum, wie mit sich selbst, im Widerspruche steht, so

können wir doch der Art, wie er aufbaute und organisirte, seinem tiefen psychologischen Blick, seiner praktischen Einsicht, seinem hohen Ernste unsere Anerkennung nicht versagen, ja, von seinem Standpunkte aus gemessen, erscheint uns das Ganze als ein wahres Meisterstück.

Basil als Homilet.

Als geistlicher Redner war unser Kirchenvater schon im Alterthum hoch gefeiert und galt bis auf unsere Zeit herab als ein Muster geistlicher Beredsamkeit.

Einer der ersten hat er die weltliche Eloquenz seiner Zeit übergetragen auf das geistlich-christliche Gebiet; auch die alten Klassiker hat er, wie man ihm durchweg anfühlt, studirt. Insofern ist er einer der Begründer geistlicher Beredsamkeit.

Basils Homilien sind bekannt. Es findet sich in ihnen zuweilen eine Energie der Sprache, ein Schwung der Gedanken, der unwillkührlich den Leser mit sich fortreisst. Es tritt dies besonders hervor, wenn er die Armseligkeit aller weltlichen Grösse und in geradem Gegensatze den Reichthum der Gnade Gottes schildert. »Du bist stolz,« ruft er einmal in einer Homilie dem Menschen zu, »du bist stolz auf deinen Ruhm, auf deine Ahnen, auf dein Vaterland, auf die Schönheit deines Körpers, auf die Ehrenbezeugungen, die dir erwiesen werden. O habe Acht auf dich. Bedenke, dass du sterblich, dass du Erde bist und zur Erde zurückkehren wirst. Sieh' dich um nach denen, die vor dir in gleichem Ansehen standen. Wo sind die mit Staatsämtern Bekleideten? Wo jene unüberwindlichen Redner? Wo die Veranstalter der Festversammlungen? Wo die erlauchten Rossenährer, die Feldherrn, die Satrapen, die Gewaltherrscher? Ist nicht Alles Staub? Nicht Alles ein Mährchen? Besteht nicht das Andenken ihres Lebens nur noch in wenigen Knochen? Schau' in ihre Gräber hinab, ob du unterscheiden kannst, wer arm und wer reich, wer Sklave und

wer Gebieter gewesen. Unterscheide, wenn du kannst, den Gefesselten von dem Könige, den Starken von dem Schwachen, den Schönen von dem Hæsslichen. So erinnere dich also deiner Natur, und du wirst dich nie erheben. Bist du hingegen unedler Abkunft, ruft er dem Andern zu, ruhmlos, arm, ohne Heerd, ohne Vaterland, schwach, bedürftig, vor Allen dich schmiegend wegen deines niedrigen Standes — habe Acht auf das, was dir von Gott schon beschieden ward und was dir noch beschieden werden wird. Du bist ein Mensch, allein unter den lebenden Wesen von Gott gebildet, ja nach seinem Ebenbilde geschaffen, also dass du durch einen guten Lebenswandel zu gleicher Würde mit den Engeln dich aufschwingen kannst. Alles ist dir dienstbar und unterthänig. Hast du nicht Künste erfunden und Städte gegründet, nicht Alles, was zum Leben nothwendig, was zum Vergnügen dienlich, ersonnen? Sind dir nicht durch die Vernunft die Meere wegsam? Steuert dir nicht Land und Meer zu deinem Lebensunterhalt? Zeigen dir nicht Luft, Himmel und der Sterne Reigen ihre Ordnung? Warum also bist du kleinmüthig, dass du kein Pferd mit goldenem Zaum besitzest? Du hast ja die Sonne, welche im schnellsten Laufe den ganzen Tag ihr Licht wie eine Fackel dir leuchten lässt. Du hast nicht Silber- und Goldglanz; doch hast du den Mond, der dich mit seinem unendlichen Lichte umstrahlt. Du schläfst nicht auf einer Bettstatt von Elfenbein; doch hast du die Erde, die köstlicher ist als viel Elfenbein, und süsse Ruhe auf ihr und schnellen und sorglosen Schlaf. Du liegst nicht unter einem Goldgewölbe; doch hast du den Himmel über dir, prangend in der Sterne unaussprechlicher Schönheit. Doch — das ist nur menschlich; was nun folgt aber grösser und erhabener. Deinetwegen wandelte Gott unter den Menschen, wurde der heilige Geist ausgetheilt, der Tod zerstört, die Hoffnung der Auferstehung bekräftigt; deinetwegen sind die göttlichen Lehren, die dein Leben vollenden, deinetwegen der Zutritt zu Gott durch die Gebote; deinetwegen ist das Reich der Himmel bereitet; dich erwarten die Kronen der Gerechtigkeit, wenn du für die Tugend keine Be-

schwerde scheust.« Das liebt überhaupt Basilius: die Gottesliebe in ihrem reichen Strom, wie sie sich über die Menschheit ergiesst, zu schildern. »Aus Nichts,« predigt er ein anderes Mal, »aus Nichts führte Gott uns in das Dasein, schmückte uns mit Vernunft, gab uns die Künste zur Erhaltung des Lebens, die Heerden zu unserem Dienste, schafft uns Nahrungsmittel aus der Erde; unsertwegen ergiesst sich der Regen, leuchtet die Sonne; das gebirgige, das ebene Land ward unsertwegen geschmückt. Unsertwegen fliessen die Ströme, das Meer schliesst sich uns zum Handeln auf, die Bergwerke öffnen uns ihren Reichthum, die ganze Schöpfung spendet Geschenke durch die reiche und überschwengliche Gnade des Wohlthäters. Doch wozu das Kleine? Unter den Undankbaren verweilte der Wohlthäter, der Erlöser bei den Gefangenen; den im Dunkel Sitzenden leuchtet die Sonne der Gerechtigkeit; an das Kreuz geheftet wird der Leidenlose, das Leben wird dem Tode übergeben, in die Hölle steigt das Licht; dann der Geist der Kindschaft, die Ausspendung der Gnaden, die Verheissung der Kronen — das Alles uns und unsertwegen . . ! «

Das ist Basils Beredsamkeit nach ihrer oratorischen Glanzseite. Im Uebrigen ist sie stets p r a k t i s c h, das heisst, sie geht immer aufs Z i e l. Sie ist keine Schönrednerei, sie gefällt sich nicht in Redensarten, die n u r glänzen; sie will nicht beredt sein, um beredt zu sein, um Ruhm davon zu tragen; sie will w i r k e n, will eindringen in die Herzen und Frucht schaffen: das ist ihr Kern. Sie ist daher nicht streng logisch, nicht entwickelnd, allein sie weiss für ihren Zweck alle Seiten, die ihm dienen können, aufzufassen und zu beleuchten, alle Punkte und Momente für ihn herbeizuschaffen. Schon darum ist sie in hohem Grade eine praktische; sie ist es aber noch mehr, nicht bloss, weil sie das Ziel nie aus den Augen verliert, sondern auch, weil die Momente, die Gründe, die sie für ihr Ziel herbeibringt, selbst auch praktischer Natur sind. Basilius ist ein Redner, der das menschliche Herz und die Welt durch und durch kennt. Man sieht es wohl, er hat seine

Beredsamkeit nicht aus der Studirstube; aus den eigenen Erfahrungen und Kämpfen und aus gründlicher Beobachtung des Menschenlebens hat er sie geschöpft. Er beschreibt einmal den Wucherer. »Der achtet,« sagt er, »die Natur nicht, lässt sich durch Bitten nicht erweichen; unerbittlich steht er da und beharrt auf seiner Weigerung. Er schwört und betheuert, dass er ja selbst durchaus kein Geld habe, dass er sich selbst umsehe, ob er irgend einen Darleiher finde. Er sucht seine Lüge durch Schwüre zu beglaubigen und erwuchert sich so den Meineid als einen schlechten Nebengewinn seiner Unmenschlichkeit. Allein sobald du von Zinsen, von Unterpfand sprichst, schwindet sein finsteres Wesen; er lächelt, er erwähnt der natürlichen Freundschaft, nennt dich seinen guten Bekannten, seinen Freund und sagt: wir wollen sehen, ob wir irgendwo Geld aufbewahrt haben, es ist aber ein niedergelegtes Gut, das ein Freund uns anvertraut hat; er hat schwere Zinse dafür festgesetzt, wir wollen jedoch etwas nachlassen und es für geringere Zinsen abgeben. So sich geberdend tödtet er den Unglücklichen und raubt dem durch drückende Armuth ohnedem schwer Geplagten noch die Freiheit«. Wie? ruft Basilius dem Wucherer zu, »wäre deine Pflicht nicht gewesen, des Mannes Armuth zu lindern? er kam um Hülfe und fand in dir einen Feind; er suchte ein Heilmittel und erhielt Gift. Das Elend des Unglücklichen machtest du zu einer Quelle des Gewinns. Weist du nicht, dass du so vielmehr deine Sünden anhäufest, als deine Schätze vermehrest?« Ist, fragen wir, diese Schilderung nicht ergreifend? und eben ergreifend, weil so w a h r, so aus dem Leben gegriffen? Oder hören wir ihn über den Zorn, die Rache. Er beschreibt »die gräuliche Verwirrung der von dieser Leidenschaft Ergriffenen.« »Da wird, ruft er aus, die Zunge zügellos. Gewaltthätigkeiten, Schmähungen, Lästerungen, Schläge und alle übrigen Laster sind seine Folgen. Durch den Zorn wird das Schwert gezückt, Menschenmord verübt; durch ihn erkennen sich Brüder nicht mehr, vergessen Eltern und Kinder die Natur. Giessbächen gleich, die in die Tiefe stürzend alles mit sich

fortreissen, was ihnen begegnet, so treffen die gewaltsamen und unaufhaltsamen Angriffe der Zornigen Alle auf gleiche Weise. Ja sie stürzen sich oft selbst in offenbares Unglück und kennen aus Rachsucht ihr eigenes Interesse nicht mehr, ruhen nicht eher, bis ihre Hitze durch ein grosses und unheilbares Uebel abgekühlt wird, da ihr Zorn denn wie eine Wasserblase zerplatzt.“ Basilius warnt dann vor allem vor der Rache; „denn in bösen Kämpfen ist der Sieger der Unglücklichere, weil er mit dem grössten Antheil an der Sünde abzieht.“ Er mahnt zur Demuth nach dem Exempel des Herrn. „Wer widerstrebt, nimmt die Lästerung in sich auf, wer weicht und nachgibt, entkräftet durch die Sanftheit seines Charakters die gegen ihn anstürmende Bosheit“, das ist wahr. Ueberraschend ist nun aber die Wendung, die er nimmt. „Das Zornartige unserer Seele, fährt Basilius fort, ist jedoch zu vielen tugendhaften Handlungen nützlich, wenn es, wie ein Krieger, der bei dem Feldherrn die Waffen niederlegt, zu dem, was ihm befohlen wird, bereitwillig Hülfe leistet und gemeinschaftlich mit der Vernunft gegen die Sünde kämpft. Denn der Zorn ist der Nerv der Seele, der sie zur Vollbringung des Guten stärkt; wenn sie abgespannt ist durch das Vergnügen, dann stählt er sie, wie wenn man das Eisen ins Wasser taucht und macht sie, die zuvor weichlich und schlaff war, ernst und stark.“ Wir verstehen. Basilius will Zorn, aber Zorn gegen das Schlechte, gegen die Sünde. „Dorthin, auf den Menschenwürger, den Vater der Lüge, den Urheber der Sünde richte deinen Zorn; mit deinem Bruder aber hege Mitleid, weil er, wenn er in der Sünde verharrt, mit dem Teufel dem ewigen Feuer übergeben wird.“ Wenn man diese seine Schilderungen liest, man wird überrascht durch diese treffende Physiognomik, durch diese praktische Psychologie, durch diese edle, gesunde Moral. Unser Bischof ist aber kaum beredter, als wenn er vor Geiz warnt, auf fremde Noth aufmerksam macht, zur Mildthätigkeit ermahnt und den rechten Gebrauch des Reichthums erklärt. Da öffnet er, so zu

sagen, alle Schleussen seiner Beredsamkeit; unwiderstehlich wogt er daher; alle Saiten des Innern berührt er. „Was ist herrlicher," predigt er in seiner Homilie über Lukas VI, 18. „Mensch, was ist herrlicher, Vater von tausend Kindern zu sein, oder tausend Thaler im Beutel zu haben? . . . Wuchere ja nicht mit menschlichem Unglück; benutze nicht den Zorn Gottes, um Schätze zu häufen; deine Scheunen seien die Wohnungen der Armen. Woher hast du denn das Gegenwärtige? Wenn du sagst, durch Zufall, so bist du gottlos, da du den Schöpfer nicht erkennst, und dem Geber nicht Dank weisst; bekennst du aber, dass es von Gott sei, so sage uns den Grund, weswegen du es empfingest. Gott ist doch wohl nicht ungerecht, weil er den Lebensbedarf ungleich unter uns vertheilt. Warum nun bist du reich, jener arm? Ganz gewiss, damit du den Lohn der Mildthätigkeit und der treuen Haushaltung empfangest, und jener für seine Geduld mit herrlichen Preisen gekrönet werde. Du aber verschliessest Alles in den unersättlichen Grund der Habsucht und wähnst keinem Unrecht zu thun, während du so Viele beraubest! Wer ist habsüchtig? Der, welcher in der Genügsamkeit nicht verharrt. Wer ist ein Räuber? Der, welcher einem Jeden das Seinige nimmt. Bist du nun kein Geizhals? Bist du nun kein Räuber? Du, der du das, was du zur Austheilung empfangen, dir als Eigenthum anmassest? Heisst der nicht ein Dieb, der den Bekleideten auszieht; verdient aber der, der den Nackten nicht bekleidet, obwohl er es vermag, einen andern Namen? Dem Hungrigen gehört das Brod, das du zurückhältst, dem Nackten der Mantel, den du im Schranke bewahrst, dem Unbeschuhten der Schuh, der bei dir modert, dem Dürftigen das Silber, das du vergraben hältst. Daher thust du so vielen Menschen Unrecht, so vielen du geben könntest." Und in seiner Homilie gegen die Reichen: „Je mehr du Reichthum besitzest, desto ärmer bist du an Liebe. Denn längst wärest du darauf bedacht gewesen, dein Geld mit den Andern zu theilen, wenn du deinen Nächsten geliebt hättest. Lass ein wenig ab von den Werken der Ungerech-

tigkeit, erwäge, wohin dein Streben führt. Erwarten dich nicht drei Ellen im Ganzen? Wird nicht eine Last von wenigen Steinen hinreichen, deinen armseligen Körper zu bewahren? Und jenseits? Wie wirst du den unbetrüglichen Richter gewinnen? Dort gibt es keine Redekünstler, dort herrscht kein Ueberredungszauber, die Wahrheit des Richters zu täuschen. Es folgen dir nicht Schmeichler, nicht Schätze. Verlassen von Freunden, verlassen von Helfern, ohne Fürsprache, ohne Vertheidigung wirst du beschämt dastehen. Wohin du dein Auge richtest, wirst du deutliche Bilder deines Frevels schauen: hier die Thränen der Waise, dort die Seufzer der Wittwen, anderswo die zerschlagenen Armen. Alles wird sich gegen dich erheben; die böse Schaar deiner schlechten Handlungen wird dich umringen: denn gleichwie der Schatten dem Körper, so folgen den Seelen die Sünden. O dieses Gold! Wie lange willst du trachten nach diesem Strick der Seelen, diesem Angelhacken des Todes, diesem Köder der Sünde, diesem Zunder des Kriegs? Seinetwegen werden die Waffen geschmiedet, seinetwegen verläugnen Anverwandte die Natur, sehen sich Brüder mordgierig an. Wer ist der Vater der Lüge? Wer der Urheber falscher Anklagen? Wer der Erzeuger des Meineids? Nicht der Reichthum?" — Genug! Wenn es wahr ist, dass das die trefflichste Beredsamkeit ist, welche den Hörer unmittelbar zur That zwingt, so sind wir alles Lobs in dieser Rücksicht überhoben. Aus dem Leben unsers Kirchenvaters wissen wir ja, wie in Zeiten der Hungersnoth dessen Eloquenz die Herzen und Kornböden der Reichen aufgeschlossen.

Dies ist Basils Beredsamkeit von ihrer Lichtseite. Sie hat auch ihre Schattenseite. Da ist sie leidenschaftlich, übertrieben, sinnlich. Am grellsten tritt dies hervor in einigen Sendschreiben an einen »gefallenen« Mönch und an eine »gefallene« Jungfrau. Er kann es nicht fassen, schreibt er dem Mönch, das so schreckliche und grosse Verderben, das über seine Seele gekommen. »Du hast den Glauben vernichtet, bist vom guten Kampf abgegangen, hast dich dem Abgrund überliefert. Wie ist der Morgenstern, der so leuch-

tend aufging, gefallen und auf der Erde zerschmettert worden! Wer das hört, dem werden die Ohren gellen. Wie ist der Nazaräer, der mehr als Gold glänzte, dunkler geworden als Russ! Wie ist der ehrwürdige Sohn Sions ein unnütz Gefäss geworden!" Basilius stellt seinen Schmerz, den Schmerz der Brüder, das allgemeine Aergerniss dar; zu allen Elementen greift er: „vielleicht hat sich auch die Sonne ob deinem Fall verfinstert und vielleicht sind die Mächte des Himmels über deinen Fall bestürzt worden; selbst die empfindungslosen Steine haben über deinen Wahnsinn geweint." Er malt die glorreiche Vergangenheit, die düstre Zukunft, Himmel und Hölle. „Denke, schreibt er der Jungfrau, an das erhabene Gelübde, das du vor Gott, vor Engeln und Menschen abgelegt hast, denke an die ehrwürdige Versammlung, an den heiligen Chor der Jungfrauen; erinnere dich der ruhigen Tage, der erleuchteten Nächte, der geistlichen Gesänge, der heiligen Gebete, rufe dir zurück das keusche, unbescholtene Lager, den nüchternen Tisch, das fromme Gebet um die Erhaltung deiner Jungfräulichkeit. Wo ist jene deine ehrwürdige Gestalt, wo sind die züchtigen Sitten, die jungfräuliche Kleidung, die schöne Schamröthe, die anständige Blässe, die durch Enthaltsamkeit und Wachen aufblühte und lieblicher glänzte, als jede schöne Farbe? Nein, ich kann es nicht ertragen, das Verbrechen ist unerhört; du hast die Glieder Christi genommen und zu Gliedern einer Hure gemacht! O stelle dir vor den letzten Tag, die Angst, das Ersticken, die Todesstunde, die Gewissensbisse der Seele, die sich erbärmlich zu dem, was hienieden ist, wendet und doch die weite Reise antreten muss. Stelle dir vor in deinen Gedanken das letzte Ende des gesammten Lebens, wenn der Sohn Gottes in seiner Herrlichkeit kommen wird mit seinen Engeln." Es ist über alle Maassen. Aber Basilius lenkt wieder ein; er wollte die Seele nur mürbe machen, um sie wieder zurückzurufen. „Christus, ruft er der Gefallenen zu, ist in die Welt gekommen, die Sünder zu erwecken. Bereit ist der grosse Seelenarzt, deine Krankheit zu heilen. Was zauderst du? der Herr will dich reinigen von der schmerzlichen

Wunde und dir nach der Finsterniss das Licht zeigen. Es sucht dich der gute Hirte. Wenn du dich nur hingibst, wird der Gütige nicht zaudern und es nicht verschmähen, dich auf seinen Schultern heimzutragen.“ Man kann es nicht läugnen: Basilius übertreibt zuweilen; aber auch in der Uebertreibung ist er gross und — ein Redner. —

Als Seelsorger ist Basilius treu, unermüdlich. Geistliche und leibliche Noth zu lindern ist seine Freude. Für jedwede Noth hat er ein Herz und ein Wort voll Energie und Trost zur rechten Zeit. Einem gewissen Nectarius war der einzige Sohn gestorben. Vater und Mutter waren fast untröstlich. Da kam Basilius mit seinem Wort. „Da du Mutter wurdest, schrieb er der Betrübten, da du den Knaben sahest und Gott danktest, wusstest du gewiss, dass du einen Sterblichen geboren habest. Was Wunder also, wenn der Sterbliche gestorben ist?« »Wir sind keines Kindes beraubt worden, schreibt er dem Vater, sondern wir haben es nur dem wieder zurückgestellt, der es uns geliehen hat. Sein Leben ist nicht vernichtet, sondern nur in ein besseres umgewandelt worden; nicht die Erde hat unsern Geliebten bedeckt, sondern der Himmel hat ihn aufgenommen. Wir wollen ein wenig warten und wir werden bei dem Ersehnten sein.« Wo er selbst nicht trösten, nicht helfen kann, da hat er ein Fürwort bereit bei einem guten Freunde, bei einem mächtigen Gönner am Hofe. Kein Dienst ist ihm zu viel, keine Mühe zu gross, kein Gegenstand zu fern abgelegen. Seine Briefe bezeugen das. Seine Verbindungen am Hofe, wahrscheinlich aus seinen Studienjahren her, kamen ihm zu gute; aber vielmehr nicht ihm, sondern seinen Freunden, jedem überhaupt, der in Noth war. — Das herrlichste Denkmal treuer Seelsorge, seiner Menschen- und Armenliebe hat B. gleich im Anfang seiner bischöflichen Laufbahn, während der Streitigkeiten mit Anthimus, errichtet: jenes grosse Gast- und Krankenhaus in der Vorstadt Cäsareas, das nachher von seinem Stifter den Namen »Basilios« erhielt. Es war bestimmt,

Durchreisende aufzunehmen und Kranken, besonders Aussätzigen, die sonst von Menschen ängstlich vermieden wurden, liebreiche Aufnahme zu verschaffen. Basilius selbst besuchte und küsste sie als Brüder, damit Andern ein Beispiel zu geben, auch diesen ekelhaften Krankheiten brüderliche Hülfe zu leisten, oder wie Gregor sagt in seiner Lobrede, »um die Menschen zu überzeugen, dass wir als Menschen die Menschen nicht verachten, noch durch unsere Grausamkeit gegen sie Christum, das Haupt Aller, schänden, sondern ihr Unglück zum eigenen Heil benutzen und von Gott Barmherzigkeit borgen sollen, die wir der Barmherzigkeit so sehr bedürfen." In diesem Hause wurden Krankenwärter und Aerzte angestellt, Lastthiere für Reisende angeschafft, Wegweiser angenommen, Handwerker in Sold genommen, um für die Lebensbedürfnisse zu sorgen, ja selbst die Gewerbe, welche auf ein kultivirtes Leben hindeuteten, wurden nicht vergessen. Für die Arbeiter wurde ein eigenes Gebäude neben dem Gast- und Krankenhaus erbaut. Und zu dem grossen Bau scheint Basilius die Kosten bestritten zu haben.

Es war eine Anstalt, in ihrer Art so ehrwürdig, so weit umfassend, so ächt christlich, wie, um ein grosses Seitenstück aus der neuern Kirchengeschichte anzuführen, in seiner Art das Waisenhaus August Hermann Frankes in Halle. — Aehnliche Anstalten, obwohl in kleinerm Massstab, hatte er auch auf dem Lande errichtet. —

Als Freund des Mönchslebens theilt Basilius die Richtung seiner Zeit; und er theilt sie nicht bloss; sondern — ein Mann, wie er war, entschieden in Allem — ist er, einmal von dieser Richtung erfasst und durch Mutter und Schwester in diese Bahn eingelenkt, entschieden in ihr thätig und bald ihr Hauptbeförderer. Wie das mit seiner Ethik und Askese überhaupt zusammenhing, haben wir gesehen. Das Grosse und Eigenthümliche an ihm in dieser Beziehung ist aber, dass er das Mönchsleben, das er vorgefunden, organisirt, der Richtung, in die er sich nun auch hineingelebt, ihr gehöriges Bette angewiesen hat. Basilius verkannte die Einseitigkeiten und Gefahren

des Mönchslebens nicht, darum war er gegen das anachoretische Leben; es widersprach seiner gesammten Anschauung von Natur, Welt und Christenthum, es widersprach auch seiner praktischen Natur, seinem Eifer, thätig zu sein für das Heil der Menschen. So wurde er, im Gegensatz zum anachoretischen Leben, der Stifter des cönobitischen. Auf diese Weise hoffte er die Klippen des Welt- und Anachoretenlebens glücklich zu vermeiden und doch, was beide Wesentliches und Gutes haben, die Tugenden der Einsamkeit und der Gemeinsamkeit zu vereinigen und zu fördern. Doch auch ein Basil sollte den innern Widerspruch zuweilen empfinden, der in der falschen Flucht aus der Welt liegt. Wer zugleich so tiefe Blicke in das Wesen und die Gesetze des menschlichen Zusammenlebens thut, wie Basilius an mehrern Orten es bezeugt, wer endlich noch von Natur so sehr zum Handeln geboren ist, wie ebenfalls unser Bischof, von dem lässt sich allerdings sagen, dass das Mönchsleben wohl eine Seite an ihm sein konnte, aber die höchste und wahrste nicht. Und in der That, das Mönchsthum war nicht die höchste Bestimmung Basils noch seine letzte Stufe, wie wir es auch aus seinem Leben sehen: am grössten war er als Bischof, als Kirchenregent, hier war er recht eigentlich in seiner Sphäre. —

Basilius als Bischof hatte in der Verwaltung seiner Diözese einen doppelten Gesichtspunkt: das rechtgläubige Dogma, das nizänische Bekenntniss mit dem Zusatz vom heiligen Geiste will er aufrecht erhalten gegen den Arianism, Sabellianism und überhaupt gegen jedwede Häresie, die, wenn sie sich einmal entschieden ausgesprochen hat, sofort von ihm des kirchlichen Verbandes entlassen wird. Hand in Hand mit dieser Richtung geht die andere auf Befestigung der Kirchenzucht, auf Erneuerung der alten Gesetze. In den arianischen Streitigkeiten hatte die Kirchenzucht überaus Noth gelitten, ein Zerfallen der Kirche nach beiden Seiten hin, der Lehre wie des Lebens, war zu befürchten. Diesem Unwesen gegenüber griff nun Basilius zur Kirchenzucht und Kirchenlehre und diese machte er geltend mit dem ganzen Gewicht seiner Persön-

lichkeit und — seiner Stellung. Das ist dann das dritte. Basilius fühlt sich als Bischof; den Mittelpunkt, der seinem Sprengel in ihm gegeben ist, hält er fest; und überall zieht er die Episkopalgewalt an, um die in der Auflösung begriffenen Glieder zusammenzuhalten. Gegen die Landbischöfe, gegen die Mönche, gegen die Presbyter — überall macht er seine bischöflichen Rechte geltend — und in der That nicht zum Nachtheil der Kirche. Seiner Persönlichkeit, seinem entschiedenen Auftreten war es zu verdanken, dass Kappadozien allein von allen Provinzen Kleinasiens unter der Regierung des Kaisers Valens dem Arianismus sich nicht unterwarf. Den Glanzpunkt in dieser Beziehung bildet sein Auftreten in Cäsarea jenem Kaiser gegenüber.

Dies ist die Bedeutung seiner Metropolitanthätigkeit in seiner Provinz. Seine Thätigkeit aber als Kirchenregent reicht noch weiter hinaus, umfasst den gesammten Orient. Wir kennen seinen grossen Plan für die Kirche des Morgenlandes. Dies Friedenswerk war eben so sehr persönliche Neigung, die überall gern vermittelte, als Resultat seiner tiefen Einsicht in seine Zeit. Dass ohne die Einheit, die er anstrebte, die orientalische Kirche auseinanderfallen würde, stand ihm wenigstens fest. Aber der römische Bischof ging auf seinen Plan nicht ein, und hat damit eben so sehr Mangel an christlicher Liebe, an jenem allgemeinen christlichen Geiste, von dem Basilius so sehr erfüllt war, als — weltlich gesprochen — Mangel an Einsicht in sein eigenes Interesse beurkundet. Doch die Verbindung mit dem Occident war nur die Eine Seite des grossen Plans, den Basilius gefasst; die andere Seite des Friedenswerkes, mit jener Hand in Hand gehend, ging auf das innere, eigene Leben der Kirche. Unser Bischof hatte es aber nicht so, wie viele Vermittler: hier ein wenig und da ein wenig, ohne festes Fundament und ohne sichern Plan. Er ging von einem festen Grund aus: dem nizänischen Bekenntniss und der Lehre vom heiligen Geist, doch diese nur negativ ausgesprochen. Wie sehr er diesen Grund festgehalten, zeigt sein Schreiben an Eusebius von Samo-

sata. Auf diesem Grunde und innerhalb dieser Grenzen war er dann aber ächt liberal; aller Kleinlichkeitssinn, alle Buchstabenkrämerei blieb ihm fern in diesem Bestreben. Er erkannte noch andere Interessen als die des Dogmatikers; mit der Mässigung eines wahren Kirchenfürsten ist er da aufgetreten.

Man könnte nun sagen, Basil habe sich eine Lebensaufgabe gestellt, die er nicht realisirt habe; er habe sich zerarbeitet, aber wie über Nacht sei ihm die Arbeit des Tages stets wieder aufgelöst worden, ja, er habe an dieser Arbeit seine besten Kräfte verzehrt; in seinen schönsten Lebenshoffnungen sei er sogar getäuscht worden: der Orient vereinigte sich nicht mit dem Occident und war jetzt zu warten, bis der Orient selbst, des Streites müde, zum Frieden zurückkehrte; noch mehr, im Oriente selbst waren auch der Streitigkeiten immer mehrere geworden, und wenn Basil hier der Hyder einen Kopf abschlug, erhoben sich dort wieder andere. Man könnte so sagen, aber es wäre nur Schein. Vorerst sollte Basilius erfahren, dass zwar oft unsere besten Pläne, in der Form, in der wir sie anlegten, zu Schanden gehen an der Macht der Verhältnisse, dass wir aber desswegen niemals verzweifeln sollen, sofern die guten und reinen Intentionen, die in denselben lagen, nie verloren gehen, sondern jederzeit ihre Früchte tragen. Dann aber — und dies ist die Hauptsache — wenn Basil auch nicht erreichte, was er wollte, so hat er doch die schnelle Erreichung desselben nach seinem Tode möglich gemacht, und ihm vorzüglich hat es der Orient zu danken, dass, als die äussere Lage der Dinge sich änderte, die alte Ordnung so bald zurückkehrte. —

Als kirchlicher Gesetzgeber hat endlich Basilius bleibenden Einfluss geübt durch seine Liturgien und Kanones, Schriften, die sich auf Kirchenverfassung, Ehe, Taufe u. s. w. beziehen. —

Ein solches Leben konnte nicht ohne Kämpfe sein. Wir kennen seine körperlichen Umstände. Basil war viel kränklich; ausser der Leberkrankheit, die von Jugend an

ihn plagte, hatte er durch fortwährende Askese seinen Körper so geschwächt, dass er von einer Krankheit in die andere fiel, und doch liess er weder von dieser seiner Lebensart ab, noch sich durch seine Kränklichkeit in seinen Geschäften stören. Dazu kamen dann die bittersten Erfahrungen; wir erinnern nur an Eustathius. Ein bewegtes Leben — er hat es selbst einmal geschildert in einem Brief an einen Mönch, Urbicius. »Wie bei den Wellen,« schreibt er diesem, »die eine sich legt, eine andere aufsteigt und wieder eine andere schauerlich schwarz wird, so haben auch von unsern Uebeln die einen aufgehört, aber schon sind andere wieder da und andere werden erwartet.« Das hat er mit Allen gemein, und je grösser der Mann, je reicher, je bewegter, je denkwürdiger seine Lebensschicksale.

Basil, um zum Schluss zu eilen, war, wie keines seiner Geschwister, vom Eifer beseelt, zu handeln und zu wirken. Vielleicht hat des Vaters Geist schon frühe auf ihn gewirkt. Auch ein gewisser grossartiger Ehrgeiz lässt sich nicht verkennen. Wo er ist, imponirt er; zu Athen in der Jugend wie zu Cäsarea als Presbyter, im Kloster wie auf dem Bischofssitz, und, wo er ist, organisirt er, als Mönch wie als Bischof. Er ist keine jener Naturen, die in Privatgefühlen ihre Befriedigung finden; er hat wohl Sinn für Freundschaft, aber sie ist ihm nicht das Höchste; und während Gregor mit Begeisterung von den schönen Jugendtagen in Athen spricht, als eine seiner schönsten Erinnerungen im Alter, geht Basil still drüber hin. — Unser Bischof ist eine jener Naturen, die einen grossen Wirkungskreis bedürfen. Dadurch erst und erst in Beziehung darauf erhält das Einzelne für ihn seinen Werth. Alles aber wird diesem untergeordnet. Seine Persönlichkeit ist darum so sehr mit der Kirche verwoben und verschmolzen, dass beide nur sehr schwer von einander zu trennen sind. Sie geht in der Kirche auf. Das hat schon eine dankbare Mitwelt erkannt und ihm für sein grossartiges kirchliches Leben den Namen des Grossen gegeben.

Gregorius von Nyssa.

„Es ist dem Lichte angemessen, die Finsterniss zu verscheuchen, dem Leben, den Tod aufzuheben.“

Gregors katechet. Unterweisung, 24. Kap.

Des grossen Basil würdiger Bruder ist Gregorius, Bischof von Nyssa.

Wir kennen die Eltern, ihre vornehme Herkunft, aber auch, was damals noch für viel höher galt, ihre und der Ahnen Frömmigkeit. »Erde und Blut, Fleisch und Reichthum, Herrschaften und Glanz,« meint diesfalls Gregor, »mag man den Freunden dieser Welt zuweisen; des Christen Geschlecht ist seine Verwandtschaft zum Göttlichen, sein Vaterland die Tugend, seine Freiheit, ein Kind Gottes zu heissen.«

Gregor war der dritte Sohn dieser Eltern. Zwischen ihm und Basil, dem ältesten, stand in der Mitte Naukratius, tragischen Andenkens. Seine Geburt fällt wahrscheinlich in die Grenze der ersten und zweiten Hälfte der dreissiger Jahre. Von seiner Erziehung ist weniges überliefert. Im Alterthume ward dem ältesten Sohne hauptsächlich die Wohlthat einer sorgfältigen Erziehung vergönnt. Wir lesen darum nicht, dass Gregor, wie der Bruder, eine der berühmten Schulen jener Zeit besucht habe. Er erhielt seinen Unterricht wohl in einer der Rhetorschulen seines Vaterlandes; die Entwickelung seines reichen Geistes scheint er indessen durch Privatstudien am meisten gefördert zu haben. An dem Werden seiner Grösse ist vor Allem der

Einfluss eines gründlichen Studiums des Origenes bemerkbar.

Von schwächlicher Leibesbeschaffenheit, mit häufiger Kränklichkeit beschwert, von schüchterner Gemüthsart, gestaltete er seinen Bildungsgang nach dem Vorsatz gelehrter Zurückgezogenheit. Er wollte weder als Sachwalter, wie sein Vater, auftreten, noch hatte er Muth zum praktischen Leben, wie sein Bruder Basil. Er war zum Denker geboren. Ebenso wenig wie das öffentliche Leben hatte in seiner Jugend die Askese Reiz für ihn. Die Bussübungen befriedigten seinen Geist nicht. Er zeigte keine grosse Vorliebe für kirchliche Feste. Einst wurden die Gebeine der vierzig Märtyrer, deren Andenken in seiner Familie hoch geachtet war, in einer Kapelle beigesetzt. Mutter Emelia hatte das Fest veranstaltet. Auch Gregor war geladen. Er befand sich damals, fern von andern Geschäften, von seinen Studien sehr gedrängt. Er beklagte sich, dass man das Fest nicht auf eine andere Zeit verlegt und ihn von seinen Geschäften abgerufen habe. Von dieser Gleichgültigkeit wurde er, wie er selbst später seiner nyssenischen Gemeinde erzählte, durch einen schreckhaften Traum bekehrt. Während die Festfeiernden die Vornacht des Festes bei Psalmengesang im Garten feierten, schlief in einer nahe gelegenen Hütte unser Gregor. Im Traume wollte er in den Garten wandeln, ward aber beim Eintritt eine Schaar Krieger gewahr, »die, alle zusammen aufstehend, die Stäbe erhebend und drohend gegen mich gerichtet, mir den Eintritt verwehrten, und ich würde gebüsst haben, hätte nicht Einer menschenfreundlich mich durch seine Bitte gerettet.« Er erwachte »und merkte, worauf das furchtbare Gesicht der Krieger ginge«; mit Thränen, die er über dem Behältniss ihrer Reliquien vergoss, beweinte er seine Thorheit, »damit Gott ihm gnädig sein und die heiligen Krieger sein Vergehen vergessen möchten.«

Wenn es auch ungewiss ist, ob es in Folge dieser Begebenheit geschah, so erscheint doch bald hernach Gregor als Vorleser (Anagnost) einer Gemeinde. Damit war er in den kirchlichen Dienst eingetreten. Es lag ihm in sei-

nem Berufe ob, die heil. Schrift vorzulesen, nicht aber zu erklären. Die Vorsätze jedoch, welche ihn dem Kirchendienst zugeführt hatten, erkalteten bald wieder; er glaubte in dem Amte eines Vorlesers seinen Beruf nicht erkennen zu können. Plötzlich vertauschte er das Amt mit dem eines Rhetors. Gregors Neigung zum gelehrten Leben ist in diesem Schritte ausgesprochen. Es ist eine Flucht, wie sie auch im Leben anderer Kirchenlehrer, auch im Leben einiger Reformatoren, vorkömmt. Von dieser Flucht, von dieser Verkennung seines Berufes wurden aber seine anders gestimmten Umgebungen empfindlich berührt. Gregor von Nazianz, sein Freund, tadelte ihn hierüber ernst. »Man rühmt,« schreibt er ihm, »deinen unrühmlichen Ruhm, um mit euch Rhetoren zu reden, nicht, nicht deine heimliche Flucht und den schlechtesten der Dämonen, wie Euripides sagt, den Ehrgeiz. Was hat dich denn, o Weisester, veranlasst, die heil. Schriften, die du einst dem Volke vorlasest, von dir zu werfen? Erröthe nicht bei dieser Frage. Oder hast du sie über dem Rauchfange aufgehängt, wie man es mit dem Steuerruder und Spaten zur Winterszeit thut? Dafür hast du bittere und ungeniessbare Bücher ergriffen und magst lieber Rhetor als Christ heissen. Wir mögen um Vieles lieber diesen Namen als jenen, und Gott sei gedankt dafür. Thue du es nicht gerade, o Bester! Es gab eine Zeit, wo dich Nichts dazu vermocht hätte. O besinne dich, wenn auch spät; kehre zu dir zurück und rechtfertige dich vor den Gläubigen, vor Gott, seinen Altären und Mysterien, die du verlassen ... Verzeihe mir den Schmerz, der aus der Freundschaft kommt. Soll ich mit dir und für dich beten? Gott helfe dir in deiner Schwachheit, er, der auch die Todten wieder ins Leben ruft!« In wie weit der Freund berechtigt sein mochte, dem Freunde versteckten Ehrgeiz vorzuwerfen, wissen wir nicht; gewiss ist, dass die eindringlichen Worte nicht ohne Wirkung blieben. Den kaum ergriffenen Beruf eines Lehrers der Beredsamkeit gab Gregorius sofort auf und zog sich nach Pontus in die Einsamkeit zurück. Sein Bruder, Basil, war damals noch in Pontus, voll Begeisterung, wie wir wissen, für

die Askese; Makrina, die Schwester, war Vorsteherin eines Frauenvereines. Auch Gregor, mit jenem empfänglichen Gemüthe, das ihm eigen war, ward für diese Richtung ergriffen und lebte und dachte sich ganz in das neue Leben hinein.

Die schwankende Jugendperiode ist nun geschlossen. Gregor steht in einem neuen Stadium. Der Same der Kindheit ist unter Makrinas und Basilius Pflege und Einwirkung zum mächtigen Lebensbaume geworden.

Wollen wir den neuen Geist kennen lernen, in den Gregor sich hineingelebt hat — er hat selbst diese seine Richtung geschildert in einer Schrift »über die Jungfräulichkeit«, die ein sprechendes Denkmal seiner nun veränderten Lebensansicht ist. Zugleich wollte er durch diese Abhandlung Allen, die Lust und Liebe hätten »zu einem tugendhaften Wandel«, Anleitung geben. Gregor geht aus, wie sein Bruder Basil, von dem Gegensatze zwischen Gott und Welt. Er betrachtet das Leben, vorerst das Leben an sich, noch unabhängig von der Art und Weise, wie es von den meisten Menschen geführt wird; und er kömmt zu dem allerdings schmerzlichen Resultate, dass es »voll Gegensätze, voll Widersprüche, voll Wechsel, voll Täuschungen, voll Beschwerden« sei. Selbst der glücklichste kann nicht glücklich, nicht ruhig sein. »Was macht ihn denn unruhig? frägst du. Eben sein Glück. Denn so lange der Mensch sterblich und hinfällig ist und die Gräber derer betrachtet, von denen er abstammt — er muss, wenn er nicht ganz der Vernunft baar ist, den Stachel fühlen, der einmal unzertrennlich ist von diesem Leben. Denn die tägliche Erwartung des Todes, um so gefürchteter, weil unbestimmt und unsicher, stört jede Freude und Hoffnung des »Lebens«. So ist es; es kann nicht anders sein, nach Gregor; denn das Leben ist »nicht mehr in dem Urstande, nicht mehr in der ursprünglichen Harmonie.« — Ist so das Leben an sich schon ein widerspruchvolles, wie erscheint es erst unter den Händen der meisten Menschen, in der täglichen Erfahrung! Ein Leben voll Zerstreuungen, voll Sünden, voll Schmerzen, voll Hinfälligkeit! Der Höhepunkt dieses Lebens —

nach seiner Nachtseite — ist nun aber, so meint es Gregor, die Ehe — »alles eitlen Strebens im Leben Grund und Wurzel«. Nicht nur die Ehe, wie sie leider so oft sich gestaltet unter den Menschen, die Ehe an sich fasst er unter diesen Gesichtspunkt. Nichts als Widersprüche! »Vergnügen suchen sie in ihr; das Gegentheil erhalten sie.« Kinder, Eltern, Tod und Leben, Alles wird zum Anlasse für Sorgen und Leiden. — Erscheint so alle Angst und Mühe des Lebens konzentrirt in der Ehe, wie erst in jenen schlechten Ehen, wie sie gewöhnlich sind! Hier sieht er nicht blos alle Leiden, sondern auch alle Sünden und alle Veranlassung und allen Reiz dazu in gesteigertem Maasse. Nicht auf alte Tragödien, setzt er bitter hinzu, berufe er sich dabei, auf jene Tragödien, »in denen alles Scheussliche: Kinder-, Männer-, Weibermord, Ehebruch und jedwede Schändung der Natur erzählt wird, dabei Alles von der Ehe seinen Anfang nimmt«; solche Tragödien könne man auf dem Theater des täglichen Lebens sehen, Tragödien, »deren Chorführer die Ehe«. »Gehe in die Gerichtssäle,« ruft er aus. Er selbst mochte wohl als Rhetor darüber seine Erfahrungen gemacht haben.

Das ist die Anschauung, die Gregor vom Leben überkommen hat; es ist, wie schon gesagt, dieselbe, die auch Basilius hatte. Diesem Leben steht nun freilich der Lebenszweck schnurstracks gegenüber: denn dieser ist, sagt unser Vater, kein anderer als »die Anschauung Gottes, die Verbindung und Gemeinschaft mit ihm, das Leben in ihm.« Dies ist das »Allerwünschenswertheste, ja das einzig Wünschenswerthe.« Aber »nur der Reine kann dem Reinen nahen.« Es kann daher keinen andern Weg geben zu diesem Ziele, als sich dem im Gegensatze gegen das Göttliche und Wahre sich befindenden Leben ganz und gar zu entfremden, seine Seele aus demselben abzuziehen und ihm abzusterben: dem ganzen Leben, sagt Gregor, mit allen seinen Leidenschaften, nicht dieser nur oder jener: »denn das eine Laster hängt immer mit dem andern zusammen, und wem das eine anklebt, bei dem ziehen, wie durch Naturnothwendigkeit, bald auch jene ein. Wie bei einer

Kette, wo, wenn man den Anfang angezogen hat, auch die übrigen Ringe der Kette nicht bleiben können, sondern der Ring auf dem entgegengesetzten Ende der Kette ebenso wie der erste bewegt wird, indem die Bewegung ununterbrochen von dem ersten durch die in der Mitte liegenden sich fortsetzt: so hängen die menschlichen Leidenschaften mit einander zusammen, und die Herrschaft einer einzigen in unserer Seele ist begleitet von dem Zuge aller übrigen Laster.« Welcher Ausweg nun? Trennung von diesem Leben, das in sich die ganze Reihe dieses Bösen enthält. Denn es ist nicht möglich, dass derjenige, der sich in Sodom gerne aufhält, dem Feuerregen entfliehe, noch, wer aus Sodom gewandert ist und sich dann zur Verwüstung desselben zurückwendet, nicht zur Salzsäule erstarre. Keiner wird von der Sklaverei der Aegyptier frei, er verlasse denn Aegypten, ich meine das niedere Leben. Oder wie kann Einer frei sein, wenn er noch sein Leben in die Dienstbarkeit der Natur begibt? Wie ein stark anschwellender Strom Bäume und Steine und alles, was in seinem Laufe ihm begegnet, mit in sein Bett fortreissend, nur denen, die an ihm wohnen, Gefahr bringt, denen aber, die von Ferne ihn beobachten, unschädlich vorbeiströmt: so geht auch nur der Sturm des Lebens über den, der sich hineinbegibt, und nur dieser nimmt die Leidenschaften auf, welche die Natur, ihrem Falle folgend, denen nothwendiger Weise zuführt, die in ihr leben. Wenn aber Einer diesen Waldstrom und dieses trügerische Wasser verlässt, so wird er draussen bleiben und wie ein Vogel mit dem Flügel der Tugend der Schlinge entschlüpfen.« Mit dieser Abgezogenheit, mit dieser »Freiheit von allen sinnlichen Banden« muss sich aber anderseits, gleichsam als positive Befruchtung, eine vollkommene Liebe zu Gott als dem Inbegriff alles Guten verbinden. Diese Liebe Gottes in der weltentfremdeten Seele, »diese Anschauung des ewigen Vaters,« ist nun das neue Princip, durch das »in Ordnung und Vernunft« jede Seite der Lebensthätigkeit belebt, beseelt und beleuchtet wird.

Dies zusammengenommen ist nun, so spricht es Gre-

gor deutlich aus, »die geistige Virginität (Jungfräulichkeit), die wahre Philosophie. »Das ist das höchste Ziel der Jungfräulichkeit: eine Reinheit im ganzen Leben an den Tag zu legen; das ist die vollkommene Freiheit. O denke keiner so gering und niedrig von der Jungfräulichkeit, dass er glaube, ihr Wesen bestehe nur in dem Bischen fleischlicher Enthaltsamkeit.«

Es ist dies, meinen wir, deutlich genug. Gregor geht nun aber einen Schritt weiter. Die innere Zucht und Reinigkeit will er auch in der äusseren Lebensform ausgedrückt sehen: er fürchtet die Reize des täglichen Lebens, die Macht der Gewohnheit; er will »eine Mauer, die uns gänzlich scheide von den Versuchungen, eine Sammlung, in die alle Wasser aus ihrer Zerstreuung zusammenfliessen.« So wird die allgemeine, geistige Virginität zur besonderen, »fleischlichen«. Was diese besondere Virginität sei, kann nicht zweifelhaft sein. Wie nämlich unser Kirchenvater gleichsam allen Reiz zur Sünde und zu den bösen Leidenschaften in der Ehe konzentrirt sieht, so ist nun die natürliche Folge, dass er, wenn die allgemeine Virginität in einer besondern Lebensform sich ausdrücken soll, diese besonders setzt in die Enthaltung von der Ehe. »Glückselig, wer so weit gekommen! Wie von einer hohen Warte schaut er herab auf das menschliche Getriebe und bedauert die Blindheit derer, die sich dem trügerischen Weltleben hingegeben haben. Frei von den Banden dieser Welt, schaut er nur auf das Eine: das Himmlische; losgerissen von Allem, hat er keine Gemeinschaft mit den menschlichen Sorgen und Lastern, mit Geiz, Neid, Hass, Zorn, Ruhmgier und dergleichen; weder verhindert durch Mühseligkeiten, noch abgelockt durch Vergnügungen, geht er gerade aus zu seinem Ziele. Wie ein Wasser, wenn ihm durch eine künstliche Wasserleitung alle Ausgänge verstopft sind, eben weil es keinen andern Ausfluss hat, vermöge seines Andrangs in die Höhe springt: so strebt des Menschen Seele, wenn ihr durch Enthaltsamkeit alle Auswege abgeschnitten sind, einem natürlichen Drange gemäss, nach oben.«

Fassen wir das Verhältniss der geistigen und fleischlichen, der allgemeinen und besondern Jungfräulichkeit ins Auge. Die allgemeine ist das Prinzip für die besondere, die besondere ein Moment, das Hauptmoment, gleichsam der Höhepunkt der allgemeinen. Jene ist die Vollendung dieser, diese eine Kunst, ein Beförderungsmittel, ja das Hauptbeförderungsmittel jener, » durch Gottes Gnade den im Fleische lebenden Menschen gegeben, um die gefallene Natur durch ihre Vermittlung wieder aufzurichten und nach oben zu führen. « So verhalten sich beide zu einander. Gregor trennt sie daher nicht immer; er fasst sie oft zusammen, als Eins, in Einer Grundanschauung, in Einem Zusammenhange, als Grund und Giebel, als Blüthe und Frucht. » Wer einen Thurm bauen will, aber vor lauter Grundlegung nicht zum Schluss, zum Ausbau kommt, ist der nicht lächerlich? Was heisst aber dies Anderes, als dass wir, wenn wir uns etwas Hohes vorgenommen, auch nach dem Ziel ringen sollen, durch verschiedene Stufen und Gebote hindurch das Werk Gottes vollendend. Denn wie Ein Stein nicht der ganze Bau des Thurmes ist, so führt auch Ein Gebot nicht zum erwünschten Ziele, zur geistigen Vollkommenheit. So möge nun einem tugendsamen Leben die (fleischliche) Virginität zu Grunde gelegt werden, aber auf diesem Grunde müsse jedes Werk der Tugend sich auferbauen... Allerdings ist die Virginität edel und Gott angenehm; wenn ihr aber nicht das ganze Leben entspricht, so ist sie jene Perle, die von den Schweinen zertreten wird. «

Es liegt klar am Tage, dass, so gefasst, alle fleischliche Virginität an und für sich keinen Werth hat, sondern nur in Verbindung mit einem ganzen, ihr entsprechenden und auf ihr auferbauten oder sie als Spitze tragenden Leben. Alles opus operatum ist hier ausgeschlossen. Umgekehrt begreifen wir nun aber auch jene Prärogative, die Gregor dieser Jungfräulichkeit zuspricht. Sie unterscheidet sich vom gewöhnlichen Leben »fast wie das Himmlische vom Irdischen«. Sie ist es, die uns wieder zurückführt in den Urstand, in das Paradies; sie ist gleichsam »das Wasser, das

uns reiniget von dem Schmutze der Sinnlichkeit und die ursprüngliche Reinheit unserer Natur wieder herstellt.« Sie ist es, die uns das göttliche Ebenbild, das wir verloren, wieder aneignet: »denn auf dem Wege, auf dem wir in unsern Voreltern aus dem Paradiese ausgestossen wurden, auf demselben sollen wir zurückkehren zur alten Seligkeit.« Sie ist es, durch die Christus in uns geboren wird: »denn was in Mariens, der Jungfrauen Schooss, leiblich sich vollbrachte, das vollbringt sich geistig in jeder jungfräulichen Seele.« Sie ist es, die uns endlich mit Gott vereint: »denn der gesammten himmlischen Natur Eigenthümlichkeit ist die Jungfräulichkeit, jene selige Reinheit und jene Freiheit von Leidenschaften.« —

Offenbar hat Gregor in Vielem, ja im Meisten recht, was er am Leben und an der Ehe tadelt, wenn er sie tadelt, so weit das sinnliche Prinzip in ihnen vorherrscht, er hat recht, so weit er die Karrikatur der Erscheinung, nicht aber die Idee auffasst. Aber wo er von der Idee des Lebens oder der Ehe spricht, und gering spricht, da steht er auf unberechtigtem Boden. Er fühlt dies auch selbst; fühlt den Widerspruch, in den er fällt mit der Natur, mit dem Worte Gottes. Er verwahrt sich dann, dass er die Ehe herabsetzen oder gar angreifen wolle, denn er wisse wohl, dass »auch sie des göttlichen Segens gewürdigt sei.« Er gibt als Grund, warum er zu ihren Gunsten Nichts sage, an, dass es nicht nöthig sei; »sie hat ja einen genügenden Vertheidiger in der menschlichen Natur, die die Neigung dazu instinktartig den durch die Ehe ins Leben Tretenden mittheilt, dagegen widerstreitet das ehelose Leben gewissermassen der Natur.« Er verdammt die, die die Ehe angreifen als solche, »die die Lehrsätze der Kirche verdrehen, die der Apostel gebrandmarkt in ihrem Gewissen nennt, weil sie die Geschöpfe als unrein verachten und sie Ursachen des Bösen nennen.« Er nennt eine solche Denkweise ein Extrem, meint, die Wahrheit liege in der Mitte, und spricht geradezu aus, »dass die Ehe nicht zu verachten sei, wenn man in ihr Maass halte.« Ja er äussert sich sogar, nur wer dieses zu halten nicht im Stande

sei, solle zur Jungfräulichkeit flüchten »als dem sichersten Schutzmittel.« Wie gesagt, so spricht Gregor an einem Orte. Nach diesem könnte man dafür halten, er erkenne beide mindestens gleichberechtigt an: die Ehe und die Virginität. Dem ist aber nicht so. Im Allgemeinen, wie wir sehen, spricht er für die letztere, als eine höhere Stufe des Christen; und wo er auch die Ehe anerkennt, sagt er nur, sie sei nicht zu verachten. Es ist auch nicht anders möglich: Gregor nach seiner Denkweise muss zu einem einseitigen Spiritualismus kommen, zu einer Freiheit von allen Banden der Welt. Diese ist ihm etwas viel Seligeres, Herrlicheres. Freilich — es liesse sich noch fragen, was ist seliger? die Ehe, selbst mit allen ihren Sorgen und Mühen und den tausend Anlässen dazu, die Gregor mit einer wahren Vorliebe herzählt, oder jene Freiheit von allen diesen Sorgen aber auch — Genüssen, jene Leidenschaftslosigkeit, jene Art stoischer Apathie? Wenn unser Vater z. B. eine Jungfrau abschrecken will vor der Ehe durch Hinweisung auf die Gefahren des Mutterwerdens, glaubt er nicht, dass die Seligkeit, Mutter zu werden, alle Befürchtungen und Schmerzen unendlich überwiege? Oder, um uns auf den sittlich-christlichen Standpunkt zu stellen, das Leben der Ehe, auch nur so von ihrer Nachtseite angesehen, — enthalten ihre Sorgen und Mühen und Wechsel nicht eine grössere erziehende Kraft als jene einsame Abgezogenheit? Wenn Gregor sagt: »von allen Uebeln der Ehe ist die Jungfräulichkeit frei; sie hat keine verlorenen Kinder, keinen Gatten zu beweinen, sie ist immer mit ihrem Bräutigam und freut sich ihrer frommen Uebungen und wenn der Tod kommt, wird sie nicht getrennt von ihm, sondern mit ihm auf ewig verbunden,« so lassen wir dies gelten. Jedem das Seinige. Auch die Virginität halten wir für eine Gabe. Der Individualitäten sind unendlich viele; auch ihre Bedürfnisse. Aber es fragt sich noch, vom sittlichen Standpunkte aus: was ist in der Hand Gottes ein gewaltigeres Mittel zur Menschenerziehung, diese erfahrungslose Ehelosigkeit, wie sie Gregor beschreibt, oder jene erfahrungs- und schicksals-

volle Ehe? Was gibt mehr Veranlassung, Glaube, Liebe, Hoffnung zu erwecken, zu nähren, zu stärken, dies oder jenes? Wir fragen nur; wir wollen nicht ins andere Extrem fallen. — Gregors Standpunkt, mit Einem Worte, ist der des Dualismus, ein Standpunkt, der dieser Richtung in der Kirche überhaupt zu Grunde liegt. Darum kann er das nicht begreifen, — es ist freilich auch das Schwerste, auch das Seltenste —: in der Welt sein, und doch über ihr, haben und doch nicht.

Der einseitige Spiritualismus ist also der Standpunkt des Gregor. Dass der Geist frei bleibe, das meint er, und das will er, und er will es ganz und gar. Von diesem Standpunkt aus ist er dann aber frei, entfernt von aller Kleinkrämerei, wie von aller Uebertreibung; alle Askese hat ihm nur diesen einen idealen Zweck; in diesem Zweck dann aber auch ihr Maass. Von diesem Standpunkt aus warnt er, dass man sich durch das Gebot der Mässigkeit nicht dahin führen lassen solle, den Körper zu quälen. Er kenne Einige, tadelt er, die das Hungern so weit getrieben haben, dass sie sich tödteten, »wie wenn durch diese Opfer Gott versöhnt würde.« Er verkennt nicht, dass es auch hier ein Extrem gebe, und dass ein Extrem leicht wieder ins andere führe. Wie man weder den Geist durch fleischliche Gesinnung erniedrigen solle, sagt er fein, so solle man nicht durch willkürliche Schwächung der Kraft zu jeder Anstrengung sich berauben. »Denn der eigentliche Zweck eines enthaltsamen Lebens ist ja nicht, den Körper abzuquälen, sondern die möglichst leichte Bewegung der geistigen Funktionen.« —

Dies ist die neue Lebensanschauung des Gregor. Wir haben uns nicht versagen können, sie weitläufiger darzustellen. Sie ist nicht blos ein Beitrag zu seiner Charakteristik und Geschichte, es ist in ihr zugleich eine ganze Richtung der Kirche nach dieser Seite der Askese hin ausgesprochen.

Im Lichte dieser neuen Lebensanschauung — wie ganz anders erscheint unserm Vater nun sein bisheriges Wesen!

Wie einst Basil, jammert er im Rückblick auf die Zeit, die er verloren, im Hinblick auf die Bande, die ihn an die Welt fesseln, und „die Jeden festhalten, der einmal in das Weltleben seine Fusstapfen eingedrückt.« »Ach, ruft er aus, fruchtlos und gewissermassen unnütz ist mir die nun gewordene Erkenntniss der Güter der Virginität!« Meint Gregor seine Ehe mit Theosebeia, einer Christin, mit der er sich vermählt, — der Nazianzener scheint darauf hinzudeuten, — oder die verlorne Zeit überhaupt, das in das Leben verstrickte Gemüth — Eins ist gewiss, dass er nun mit allem Eifer im neuen Geiste gelebt hat, als suchte er das Verlorene einzubringen. Anstatt den griechischen Redekünstlern, widmete er nun seine Zeit, seinen Fleiss und seinen Geist dem Studium der heil. Schrift, den Vätern und Lehrern der Kirche. Wahrscheinlich lebte er in dieser Zurückgezogenheit während eines grossen Theils des siebenten Dezenniums ernstlicher Einkehr in sich selbst, und grosse, tiefe Studien waren seine einsame Beschäftigung. Aus dieser Musse wurde er durch seinen Bruder herausgezogen.

Basil war Bischof von Cäsarea geworden. Seine Stellung und das nizänische Bekenntniss zu sichern, befolgte er, wie wir wissen, die kirchliche Politik, an zweideutigen Orten befreundete Männer als Bischöfe anzustellen. Nach Nyssa kam unser Gregor. Nyssa ist eine kleine Stadt Kappadoziens, ungefähr 10 Meilen von Cäsarea, der Metropole. Eusebius von Samosata bedauerte es gegen Basil, dass dem Gregorius kein grösserer Wirkungskreis anvertraut worden sei, Basil aber antwortete: besser sei es, sein Bruder ehre den Ort, wo er Bischof sei, als dass er durch den Ort geehrt werde. So ist es geschehen. Nyssas Name ist durch seinen Bischof auf die Nachwelt gekommen.

Die Ruhe des beschaulichen Lebens hätte Gregor gerne der Stellung eines praktischen Amtes vorgezogen, die poetische Einsamkeit gerne dem Bischofsstuhle von Nyssa. Er war ja der Welt entfremdet, unfähig, die oft so trüben Verhältnisse der Wirklichkeit besonders in jener Zeit zu bemeistern; er fühlte das, er sträubte sich; man musste

Gewalt anwenden, um ihn zur Annahme des Amtes zu vermögen. Und doch war es heilsam für ihn. Die Schule des beschaulichen Lebens war nicht genügend; auch von der äusserlichen Trübsal sollte er lernen; lernen, was es heisse, ein Bischof sein.

Die Zeit der Erwählung Gregors zum Bischof fiel in die Regierung des Kaisers Valens, der die Arianer begünstigte. Je entschiedener unser Bischof daher für das nizänische Bekenntniss wirkte, um so mehr musste er bei den Arianern und den arianisch gesinnten Machthabern im Staate anstossen. So geschah es auch. Sein Fall ward beschlossen. Ein gewisser Philochares beschuldigte Gregor vor dem Statthalter Demosthenes übler Verwaltung der Kirchengelder. Gregor wurde verhaftet (375). An einer Krankheit leidend entzog er sich aber der Wache, von der er keine Schonung erwarten durfte, durch die Flucht. Diese Flucht konnte übel gedeutet werden; es veranlasste daher Basilius die kappadozische Geistlichkeit, ein Schreiben an Demosthenes zu richten, worin diese erklärt, dass der Bischof von Nyssa nach den Aussagen der Schatzmeister jener Kirche von aller Schuld frei sei. Zweifle man aber an der Rechtmässigkeit der Wahl Gregors, so wären die Wähler doch die Ersten, welche man darüber zu befragen habe. Uebrigens sei es befremdend, dass sich der Statthalter in eine Sache mische, die ihn zunächst nichts angehe. — Diese Verwendung der kappadozischen Bischöfe war jedoch ohne irgend ein günstiges Resultat. Demosthenes, des Schutzes von oben versichert, liess sich durch die feste Sprache nicht schrecken, versammelte vielmehr 376 in Nyssa selbst eine Synode, die aus arianischen Bischöfen zusammengesetzt war. Diese Synode entsetzte unsern Bischof seines Amtes und schob einen A r i a n e r in seine Stelle. Dies Letztere erklärt Alles.

Wo und wie Gregor die nächsten Jahre zugebracht, wissen wir nicht. Er scheint bald da bald dort sich aufgehalten, auch nach Jerusalem einmal eine Wallfahrt unternommen zu haben. Gedrückt von der Trübsal wollte er dem Schauplatz des Jammers entfliehen und sein Vaterland

meiden. Aber wie ihn früher schon einmal sein Freund Gregor von Nazianz wieder auf die Bahn des geistlichen Berufes zurückgeführt hatte, so richtete er ihn auch jetzt wieder auf. Der Nyssener hatte sich im Exil mit dem Holze verglichen, das auf der Woge des Meeres hin und her treibe; der Nazianzener antwortet: sein Umherwandeln gleiche vielmehr den Bewegungen der Sonne, die überall hin Leben bringe oder denen der Irrsterne, deren Lauf bei scheinbarer Unordnung dennoch geregelt sei; jener hatte geklagt, dass der Arianismus wie überall so auch in seiner Gemeinde überhand nehme, dieser tröstete ihn darüber: »wenn sie auch jetzt wie die Schlangen im Vertrauen auf den Frühling aus ihren Löchern hervorkämen, so sei das nur ihr letztes Hervorzischen, bald werden sie sich wieder in die Erde verkriechen«. So war es wirklich. Zwei Jahre, nachdem Gregor aus Nyssa vertrieben worden war, fiel Kaiser Valens in der Gothenschlacht; Gratian, sein Nachfolger, hob die Verbannungsbefehle auf, und mit den übrigen kehrte auch Gregor wieder in sein Bisthum Nyssa zurück. Gross war die Theilnahme seiner Gemeinde, als er zurückkehrte. Und eben diese Liebe konnte ihn einigermassen aufrecht halten in der folgenden für ihn überaus schmerzlichen Zeit. Noch war die Schule der Leiden für ihn nicht vollendet. Kurz nach einander wurden die Geschwister, deren geistlicher Leitung er so vieles zu verdanken hatte, von seiner Seite gerissen. Basilius und Makrina starben im selben Jahre 379. Bei dem Tode Basils, den Gregor stets wie einen Vater verehrte, scheint er gegenwärtig gewesen oder wenigstens bald darauf angekommen zu sein. Er ehrte den Verstorbenen durch eine Lobrede, worin er ihn mit Paulus, Johannes Baptista, Elias, Mose vergleicht und ihn ohne Bedenken den Grossen nennt. Er war tief ergriffen. Im Herbste des Jahres nahm er an dem Konzil von Antiochien Antheil; auf dem Rückwege wollte er Makrina besuchen. Er kam — zu ihrem Tode. Gregor hat ihr ein schönes Denkmal gesetzt, das schönste, das er setzen konnte: er hat ihr Leben und Sterben beschrieben. Wir können uns nicht versagen, im Auszug es mitzutheilen.

Nicht blos sehen wir da hinein in das Leben dieser christlichen Jungfrau; auch das Bild der grossen ehrwürdigen Familie, von der Basil, Gregor und Makrina die hervorragendsten Glieder waren, vervollständigt sich.

Makrina war, wie wir wissen, die erste Frucht der Verbindung der Eltern. Sie erhielt ihren Namen nach der frommen Grosmutter. Sie hatte aber noch einen geheimen, den die Mutter in einem Gesichte überkommen. So hatte es nämlich Emmelia: »sie wollte in Allem göttlichen Wink und göttliche Führung. Das Gesicht war aber dieses: Als die Zeit gekommen, da sie gebären sollte, kam ihr im Schlafe vor, als trage sie in den Händen, was sie noch unter dem Herzen hatte, und sie sah eine Erscheinung, hehrer als menschliche Form und Gestalt, die ihrer Tochter den Namen Thekla gab, jenen unter den Jungfrauen so hochberühmten Namen; dreimal wiederholte sich das, dann entfernte sich jene Gestalt. Emmelia erwachte sofort und gebar, und so leicht, dass vom Traum erwachen und das Geträumte in Händen haben Eins war. — Dieser Name, so verstand es die Mutter, sollte das künftige Wesen und Leben der Tochter andeuten. Er machte ihr zugleich eine ernste christliche Erziehung ihres Kindes zur doppelten Pflicht. Makrina wuchs auf unter mütterlicher Obhut. Kaum wagte es die Mutter, sie den Händen der Amme anzuvertrauen. Dem Kindesalter entwachsen zeigte sie sich in allen Kenntnissen ihres Alters gelehrig, und was ihr auch die Eltern anweisen mochten, überall waren ihre Naturgaben ausgezeichnet. Das Streben der Mutter ging dahin, die Tochter wohl zu erziehen; aber nicht wie bei vielen Müttern, ging ihre Absicht auf eine glänzende Aussenseite, auf einen Schatz jener Kenntnisse, die das junge Alter meist aus der Lektüre von Dichtern sich anzueignen hat. Sie hielt es für entehrend und ungeziemend, dass das zarte und bildsame Gemüth bald mit den tragischen Geschicken der Weiber, die den Dichtern meistens den Stoff liefern, bald mit den Abgeschmacktheiten und Unsittlichkeiten der Komödie bekannt, ja befleckt würde. Vielmehr was aus der vom göttlichen Geiste eingegebenen Schrift für jenes Alter leicht

und passend war, das sollte Makrina erlernen: die Sprüche Salomonis, und vor allem darin, was Leben und Sitten bilden könnte. Doch auch die Psalmengesänge waren ihr nicht unbekannt, von denen sie gewisse Abschnitte zu bestimmten Zeiten las. Des Morgens, wenn sie aufstand, oder wenn sie zu oder von der Arbeit ging, zum Tisch oder vom Tisch, oder zu Bette oder in die Kirche zum Gebet, immer hatte sie das Psalmbuch als einen freundlichen Begleiter bei sich, der sie nie verliess.

In dieser Weise erzogen, auch in Wollarbeit geschickt, erreichte sie das zwölfte Jahr — das Alter, in dem im Morgenlande die Jungfrau sich entwickelt. Makrina blühte wundersam im Schmucke der Jugend; ihre Schönheit, wie sehr man sie auch verbergen wollte, konnte doch nicht verborgen bleiben. Im ganzen Vaterlande kam ihr nichts gleich; ihre Gestalt und Anmuth vermochte selbst die Hand des geschicktesten Künstlers nicht würdig zu erreichen. Ein Schwarm von Freiern nahte sich. Der Vater aber, verständig und von hoher praktischer Umsicht, wählte sofort einen durch Herkunft und Adel der Gesinnung ausgezeichneten Jüngling. Grosse Hoffnung erweckte der junge Mann, vor Gerichte war er ein Beredter, Sachwalter der Verfolgten. Die schönen Hoffnungen brach der neidische Tod.

Die Jungfrau hatte erfahren, wem sie bestimmt war; die Wahl des Vaters nannte sie sofort ihre Ehe, und als ob, was jener beschlossen, Wirklichkeit geworden wäre, entschied sie sich für die übrige Zeit ihres Lebens Jungfrau zu bleiben. Und dabei blieb sie — fester als man von ihrem Alter hätte erwarten dürfen. Denn obschon ihre Eltern öfters in sie drangen, hinweisend auf die Schaar der Bewerber, die der Ruf ihrer Schönheit herbeigezogen, — sie meinte, es wäre unangemessen, und unerlaubt, jene Ehe, mit der sie der Vater ein für allemal gebunden, zu brechen, und nach einer zweiten gezwungen zu schauen: es sei naturgemäss nur Eine Ehe, wie auch nur Eine Geburt und Ein Tod; den in Gott Lebenden müsste man aber in Hoffnung der Auferstehung ja nicht für todt achten, nur ferne sei er; Sünde nun wäre es, dem fernen Verlobten

die Treue nicht zu bewahren. Das war ihre Ansicht, das ihr Entschluss. Diesem nicht untreu zu werden, beschloss sie, sich keinen Augenblick von der Mutter zu trennen. Darum pflegte diese zu sagen, die übrigen Kinder habe sie nur eine bestimmte Zeit unter dem Herzen getragen, Makrina aber immer. Und ihr Aufenthalt bei der Mutter brachte dieser weder Mühe noch Last. Sie war ihr statt vieler Dienerinnen. In dieser Art vergalten sich beide gegenseitig ihre Liebesdienste: die Mutter hütete die Seele der Tochter, die Tochter sorgte für die leiblichen Bedürfnisse der Mutter und stand ihr in allen häuslichen Geschäften, besonders seit des Vaters Tode, hülfreich zur Seite, — so Martha wie Maria.

Das war das Leben der Jungfrau und immer intensiver ist es geworden.

Um diese Zeit kehrte Basilius von der hohen Schule zu Athen zurück. Makrina wollte in ihm viel weltlichen Sinn, viel Stolz auf seine Weisheit und Beredsamkeit finden. Sie drang mit solcher Gewalt in ihn, der Welt Ruhm fahren zu lassen, dass der Bruder nicht vermochte, ihr zu widerstehen. Wie er sich in die Einsamkeit zurückgezogen, der Askese sich ergeben, wissen wir bereits aus seinem Leben.

Was schon längst in dem Herzen der Tochter und Mutter schlummerte, brachte ein tragisches Ereigniss, das über die Familie hereinbrach, zur Reife. Von den vier Brüdern hiess der zweite, der auf Basil folgte, Naukratius, ein Jüngling, reich begabt an Leib und Seele, und zu allem geschickt. Er war ein ausgezeichneter Sachwalter geworden, hochgeehrt von Allen. Da, im 22. Jahre, tritt in ihm eine völlige Umwandlung ein; was er in Händen hat, lässt er dahinten und zieht sich mit einem getreuen Diener Chrysaphius in eine Einöde zurück. Am Flusse Iris im tiefsten Walde fand er ein einsames, dichtbeschattetes, von überhangenen Felsen bedecktes Plätzchen; hier, ferne von dem Getümmel der Stadt, des Kriegs- und Gerichtswesen, siedelte er sich an, sich und der Askese lebend. Einigen Greisen, die auch dort lebten, verschaffte er zugleich —

ein geübter, rüstiger Jäger wie er war — ihren Unterhalt. Ins fünfte Jahr hatte er so gelebt. Er war auch wieder einmal, wie gewohnt, zur Jagd ausgezogen, den Greisen ihre Nahruug zu erjagen; da brachte man ihn todt nach Hause mit seinem treuen Diener. Ferne war die Mutter, drei Tagereisen weit. Sie war allezeit und in Allem fest und gefasst gewesen; diese Botschaft übermannte ihre Natur; es war der liebste Sohn gewesen, der so hatte enden müssen; ohnmächtig stürzte sie zusammen. Doch Makrina, grösser als der Schmerz, blieb — aufrecht, und stützte und hielt auch die Mutter durch ihre Stärke.

Die Kinder waren versorgt, die häusliche Last grossentheils unter die Söhne vertheilt. Was hinderte an einem klösterlichen Stillleben? Längst war Makrina geneigt gewesen, die bisherige Lebensweise aufzugeben und ein asketisches Leben zu führen; wie die Mutter nun war, in der Stimmung der Seele, musste ihr ein solcher Lebensplan auch erwünscht kommen.

So zog nun die Tochter die Mutter, wie die Mutter einst die Tochter gezogen.

Sofort wurde der Entschluss ausgeführt. Die Dienerinnen wurden Genossinnen des neuen Lebens: aller Vorrechte, aller Würden begab man sich; es war ein Tisch, das gleiche Lager, die gleiche Lebensweise, und eine Ordnung, eine Zucht, ein Friede, eine Lebenshöhe, wie sie nur da möglich ist, meint Gregor, wo alle menschlichen Fesseln abgelegt, alle Eitelkeit der menschlichen Dinge abgethan ist; es war ein Leben »nach der Aehnlichkeit der Engel.« Da war kein Zorn, kein Hass, kein Neid, keine Verdächtigung, keine Ehr- und Ruhmgier, und was dergleichen mehr. Ihr Wohlleben setzten sie in die Mässigkeit, ihren Ruhm darein, dass sie Niemanden bekannt wären, ihren Reichthum, dass sie nichts besässen. Nur das Göttliche war ihre Sorge: das Gebet, das Psalmsingen. —

In dieser Lebensrichtung sehen wir Makrina als Haupt; sie hat die Mutter, sie hat den Bruder Basil gezogen; auch der jüngste, Petrus, wird in diesem Geiste gebildet. Wie er geboren wurde, war auch der Vater gestorben. Makrina

wurde ihm sofort Vater, Lehrer, Hüter; Petrus ihr treuer Schüler. (Später ist er Bischof in Sebastopel geworden.)

Inzwischen war die Mutter alt und hochbetagt geworden. Als sie kam zu sterben, segnete sie ihre Kinder, die ferne waren und nah: Makrina und den jüngsten. »Dein seien sie, o Herr!« betete sie und ging dann hinüber zu Gott. Sie hatte ihren Kindern befohlen, im väterlichen Grabmal sie beizusetzen: wie sie gewünscht, geschah ihr.

Auch in diesem Schmerz sehen wir Makrina fest. Noch ein dritter traf sie: der Tod des ältesten Bruders, des grossen Basil. Welch' entscheidenden Einfluss sie auf das Leben und auf die ganze Denkweise des letztern ausgeübt, wissen wir: sie waren sich geistig innig verbunden. Es war bei ihnen, etwa wie, um ein Beispiel aus der spätern Zeit anzuführen, zwischen Blaise Pascal und seiner Schwester Jacqueline. Wie hätte sie die Todesnachricht nicht aufs Schmerzlichste treffen sollen! Sie fühlte den Verlust, aber wie eine, die entsagt und doch wiedergefunden hatte.

Basil war im Jahre 379 gestorben. Es war neun Monate darnach oder etwas mehr, als Gregor von Nyssa, wie wir oben sahen, vom Konzil zu Antiochien, dem er beigewohnt, rückkehrend seine Schwester Makrina besuchte. Sie hatten sich schon seit acht Jahren nicht mehr gesehen. Was alles lag dazwischen! Er traf die Schwester krank, sterbend. Sie lag auf einem Bette, nur mit einem härenen Tuch bedeckt. Als sie den Bruder zu der Thüre hereinkommen sah, richtete sie sich auf ihrem Lager auf, und faltete die Hände. »Dank dir, Herr Gott, betete sie, dass du auch das mir verliehen und was meine Seele wünscht, ihr nicht vorenthalten hast, sondern hast deinen Knecht getrieben, mich deine Magd zu besuchen.« Und um den Bruder nicht trübe zu stimmen, suchte sie zu verbergen, wie schwer ihr das Athmen werde, gab sich ein fröhliches Aussehen und suchte selbst Anlass zu heiteren Gesprächen. Als die Rede dann auf Basil kam, konnte Gregor nicht mehr zurückhalten; er fühlte sich ergriffen, sein Gesicht verzog sich, Thränen entstürzten seinen Augen. Makrina aber blieb ruhig, und nahm vielmehr Veranlassung, von

dem Tod des Bruders hinweg hinzuweisen auf die auch in trüben Schicksalen verborgene göttliche Fürsehung und über das künftige Leben zu reden. Und sie sprach »wie vom göttlichen Geiste angeweht;« der Bruder fühlte sich »wie ausser sich selbst versetzt, wie in die himmlischen Wohnungen.« Es war wunderbar zu schauen, diese Geisteskraft in dem vom Fieber ganz ausgedörrten Körper. In tiefem Zusammenhang sprach sie von der Seele des Menschen, von dem Grunde dieses Lebens im Fleische, wiefern und warum der Mensch sterblich sei und wie unsterblich, und von der Auflösung und Rückkehr in jenes Leben. Das alles ging sie durch, klar, scharf, in bestimmter Ordnung: ihre Rede floss »wie ein Wasser frisch und hell aus seiner Quelle.« — Diese Unterredung hat, so scheint es, die Grundlage zu Gregors Dialog über denselben Gegenstand gebildet.

Nicht so leicht konnte sich Gregor fassen. Er erging sich in den nahen Gärten, unter dem Schatten der Bäume; aber er konnte keine Ruhe finden; es schwebte ihm immer nur der Tod der geliebten Schwester vor. Da, als ob sie seine Gedanken errathen, liess sie ihm sagen, er möchte guten Muths sein, die Krankheit habe sich zum Bessern gewendet. Freilich, sie fühlte bereits den nahen Sieg, hörte bereits den Ruf von oben. Gregor besuchte sie wieder; er fand sie tief in Gedanken. Sie erzählte von den Eltern, den Kinder- und Jugendjahren, von den Ereignissen seitdem; sie erzählte Alles so genau, so umständlich, als hätte sie es geschrieben. Das Ziel ihrer ganzen Erzählung aber war Dank gegen Gott. Der Tag darauf war ihr letzter. Es war Abend. Sie blieb immer heiter; sie sprach nicht mehr mit den Umstehenden; ihre Worte wurden zu Anreden an Gott und zu Gebeten, immer leiser, immer flüsternder. »Du, o Gott,« betete sie, »hast mir die Todesfurcht genommen. Du hast verliehen, dass dieses Lebens Ende der Anfang des wahren Lebens ist. Du gibst die Leiber zu ihrer Zeit dem Todesschlaf hin und erweckst sie wieder aus dem Schlafe mit der letzten Trompete. Du vertraust unsere Erde, die du mit deinen Händen gebildet, als eine Hinterlage der Erde an

und nimmst, was du ihr gegeben, wieder von ihr, das was an uns sterblich und ungestalt ist, mit Unsterblichkeit und Schöne krönend. Du hast uns vom Fluch und von der Sünde befreit, dadurch, dass du beides für uns geworden bist; du hast der Schlange den Kopf zertreten, hast die Thore der Unterwelt erbrochen, den, der die Macht des Todes hatte, überwunden und uns den Weg zur Auferstehung gebahnt. Du hast zum Verderben des Feindes und zur Sicherheit unsers Lebens denen, die dich fürchten, ein Zeichen aufgestellt, das Zeichen deines heil. Kreuzes, dem ich verlobt bin von Mutterleib an. O sende mir den Engel des Lichtes, der mich führe an den Ort der Erquickung, wo das Wasser der Ruhe ist, in den Schooss der heiligen Väter! Du, der du das flammende Schwert zerbrochen und den Menschen, der mit dir gekreuzigt ist und zu deiner Barmherzigkeit flüchtet, dem Paradiese wiedergibst, gedenke auch meiner in deinem Reiche! Auch ich bin ja gekreuzigt mit dir; nichts scheide mich von deinen Auserwählten, nicht trete mir der Feind in den Weg, nicht mögen meine Sünden vor deinen Augen erfunden werden! Wenn ich aus Schwäche der Natur mit Wort oder That oder Gedanken gefehlt, so verzeihe mir das, der du die Macht hast, die Sünden zu verzeihen, dass ich erquickt werde und, wenn ich den Körper ablege, vor deinem Angesichte erfunden werde als die da keine Makel hat an der Seele! Tadellos, makellos möge meine Seele in deine Hände aufgenommen werden als ein Brandopfer vor dir!« So betete Makrina. Allmälig erstarb das Wort auf den Lippen; nur noch den Mund und die Hände sah man bewegen, ein Zeichen, dass sie noch immer betete. Dann zog sie einen langen, tiefen Seufzer, und — sie hatte geendet. Der Bruder erwies ihr den letzten Liebesdienst und drückte ihr die Augen zu.

Von den nächstfolgenden Jahren wissen wir nichts aus dem Leben Gregors. Vom Sterbelager Makrinens führt uns die Geschichte auf die berühmte Synode zu Konstantinopel (381). Der Nazianzener, der bisher so thätigen und oft entscheidenden Antheil an den Lebensführungen Gregors genommen, war daselbst auf den bischöflichen Stuhl von

Konstantinopel erhoben worden. Gregor sprach in begeisterten Worten seine Freude darüber aus. Bald darauf starb aber Meletius von Antiochia. Wir kennen diesen Mann und seine Schicksale aus des Athanasius und Basilius Leben. Die Achtung, in der er im Morgenlande gestanden, bezeugt die Ehre des Vorsitzes, die ihm auf der Synode zu Konstantinopel zu Theil geworden war. Gregor betrauerte den Verlust des lieben alten, in Freud und Leid bewährten, Freundes und hielt ihm eine wehmüthige Denkrede. »Siehe,« klagte er, »es ist eine Zeit, da man des Rathes bedarf, und der ihn zu geben pflegte, schweigt nun.« Und in tiefen Schmerzensworten schildert er sofort den Verlust. Doch, »trocknet die Thränen. Er ist uns nicht genommen, er steht mitten unter uns, auch wenn wir ihn nicht sehen. Zu dem Allerheiligsten ist der Priester, in das Innere ist er getreten, das der Vorhang für uns verhüllt, wohin Christus zuerst für uns eintrat. Die Hülle des Fleisches hat er verlassen; er dient nicht mehr dem Schattenbilde der himmlischen Dinge, sondern schaut auf das Urbild selbst. Er sieht nicht mehr durch Räthsel und Spiegel; selbst ist er nun bei der Gottheit und betet für uns und die Sünden des Volks . . . Die Fessel brach: der Vogel flog davon.«

Noch ehrenvoller, als die Abhaltung dieser Denkrede, war für unsern Gregor, dass das kaiserliche Ausschreiben, welches nach dem Schlusse des Konzils erlassen wurde, ihn als eine der Säulen katholischer Rechtgläubigkeit nennt. Der wichtigste und ehrenvollste Auftrag jedoch, der ihm von der ökumenischen Synode zu Konstantinopel zu Theil wurde, war der: eine Visitationsreise nach Arabien und Jerusalem zu machen. Es waren Störungen in der Kirche jener Gegenden vorgekommen. Welcher Art diese gewesen seien, lässt sich nicht mehr bestimmt angeben. Wahrscheinlich stellte sich eine apollinaristische Partei den Katholischen gegenüber und drohte, eine Kirchenspaltung zu veranlassen, Damit dieser vorgebeugt werde, sandte das Konzil den Gregor in diese Länder. Durch die Gunst des Kaisers Theodosius erhielt er zu dieser weiten Reise einen Staatswagen; aber dessen ungeachtet wollte er auch auf

der Reise nicht von der Regel seines strengen Lebens abweichen. Er und seine Genossen sangen und fasteten, während der Wagen durch die weiten Länder dahinrollte. Wie er seinem Auftrag in Arabien entsprach, wissen wir nicht; aber von seiner Anwesenheit in Jerusalem ist Etliches bekannt. Nach Jerusalem zog ihn ein besonderer Trieb der Andacht, die heil. Orte: Betlehem, Oelberg, Golgatha, das Grab zu sehen. Obgleich ihm aber diese »Orte der Barmherzigkeit« von der grössten Wichtigkeit waren, so verhehlte er sich doch nicht, dass dieses Schauen nicht immer zur Stärkung des Glaubens beitrage; vielmehr bekannte er unverholen, die Wallfahrten nach Jerusalem hätten, wegen der dort herrschenden Ruchlosigkeit, ihr Bedenkliches. Man sei in Kappadozien viel frömmer. Als ihn daher einst ein kappadozischer Abt, dessen Mönche nach Jerusalem pilgern wollten, hierüber befragte, gab er eine abmahnende Antwort. Vorerst, meint er, stehe da, wo der Herr die Gläubigen zur Erlangung des Himmelreiches rufe, nichts von einer Wallfahrt nach Jerusalem. Wozu diese also, wenn sie weder geboten sei, noch förderlich zur Seligkeit? Was ihn aber besonders dagegen einnehme, sei der sittliche Zustand Palästinas und besonders Jerusalems, der den Wallfahrern leicht Schaden bringe. »Was wird dafür derjenige gewinnen, der diese Gegenden besucht? Als wenn der Herr noch leiblich dort wandelte, als wenn der heil. Geist bei den Einwohnern von Jerusalem reichlich wohnte und zu uns hinüber nicht kommen könnte!« »Ihr, die ihr den Herrn fürchtet,« schliesst Gregor, »lobt ihn, wo ihr seid. Die leibliche Veränderung bringt uns Gott nicht näher; sondern, wo du bist, kann Gott zu dir kommen, wenn nur die Herberge deiner Seele darnach ist. Wenn du aber den innern Menschen voll böser Gedanken hast, so bist du, und wenn du auch auf Golgatha wärest, auf dem Oelberg, oder unter dem Denkmal der Auferstehung, so weit davon entfernt, Christum in dich aufzunehmen, als die, die nicht einmal den ersten Glauben haben. Besser ist es, aus dem Leibe auszu-

ziehen und zum Herrn sich zu erheben, als Kappadozien zu verlassen, um nach Palästina zu wandern.«

Die amtliche Stellung, die Gregor als Abgeordneter der Synode hatte, war nichts weniger als angenehm. Cyrill war damals Bischof von Jerusalem; aber er hatte eine bedeutende Partei gegen sich. Der Einfluss und die Denkweise des gelehrten Apollinaris von Laodicea hatte sich auch nach Jerusalem verbreitet. Man machte daher dem Bischof Cyrillus und den Katholischen den Vorwurf, sie glauben, Jesus Christus sei bei seiner Geburt bloss ein Mensch gewesen, habe sich aber hernach die Göttlichkeit verdient. Dagegen erklärte nun Gregorius: er habe nie gewusst, dass Jemand in Christo einen Sohn Gottes von Natur und einen andern unterscheide, dem diese Würde nur durch Uebertragung zukomme, und fragt dann, ob man je einen Katholischen gehört habe die Mutter Gottes Mutter des Menschen nennen. — Eine heftige Zwietracht war die Folge dieser Meinungsverschiedenheit in Jerusalem. Es gelang dem Gregor nicht, durch seine Vermittlung den Frieden herbeizurufen. Traurig und niedergeschlagen kehrte er nach Kappadozien zurück und benutzte seine erste Musse dazu, um seinem beklemmten Herzen Luft zu machen. So schrieb er einen Brief an Eustathia, die durch den Besuch in Jerusalem seine Freundin geworden war, und klagt darin, »während die ganze Welt sich gereinigt habe in dem ungefälschten Bekenntniss der Trinität, gebe es in Jerusalem Menschen, die gegen ihre Brüder einen Hass zeigen, wie sie ihn nur gegen den Teufel, gegen die Sünde und gegen erklärte Feinde des Heilands haben sollten.« —

Aus seinem spätern Leben wissen wir, dass er noch dreimal (383, 385, 394) in Konstantinopel war. Dies ist fast Alles, was aus dieser letzten Zeit seines Lebens uns berichtet wird. Seine Geschichte sind — seine Schriften, in denen er die ganze Arbeit seines reichen Geistes niedergelegt hat.

Am Ende seines Lebens hatte er noch eine Prüfung zu bestehen. Nachfolger Basils war ein gewisser Helladius. Dieser begann sein Amt damit, dass er auf verletzende

Weise den Presbyter, welchem Basil die Besorgung der Armen aufgetragen hatte, verfolgte. Ohne dass ihm Veranlassung gegeben war, offenbarte er seine gehässige Gesinnung auch gegen unsern Gregor, den Bruder seines Amtsvorgängers. Gregor, um diesem misslichen Verhältnisse zu Helladius ein Ende zu machen, schrieb an seine Nachbaren und bat sie, zur Beilegung des Missverständnisses mitzuwirken. Diese Bitte fand wenig Gehör und Helladius ward hiedurch noch mehr ermuthigt. Als Gregor bei der Todtenfeier seines Bruders, Petrus von Sebaste, zugegen war, vernahm er, dass Helladius in der Nähe ein Märtyrerfest halte, sich jedoch unwohl befinde. Gregor beschloss, ihn zu besuchen und sich mit ihm bei diesem Anlass auseinander zu setzen. Er wanderte die ganze Nacht hindurch und kam gerade am Ziele an, als Helladius aus der Kirche trat. Helladius grüsste ihn nicht, sondern liess ihn bei der Volksmasse stehen. Endlich durfte der Gast das Haus betreten; aber Niemand war, der ihn gebeten hätte, sich niederzulassen oder Speise anzunehmen; viel weniger war es ihm gestattet, auch nur ein Wort an Helladius zu richten. Also verhöhnt, verliess er hungrig und müde den Ort des Märtyrerfestes. Gregor hatte den Hochmuth eines von sich und seiner Würde eingenommenen Priesters in vollem Umfange erfahren. Er konnte es nicht fassen. Ihm kam in den Sinn, wie der Herr der ganzen Kreatur, der eingeborne Sohn Gottes, sich nicht blos in diese Welt herabgelassen, sondern sogar mit Zöllnern und Sündern umgegangen sei, ja das Haus des aussätzigen Simon besucht habe. Es überwallte in ihm. Er fühlte jenen innerlichen Kampf, von dem Paulus spricht. »Sieh nur da, schrieb er an einen gewissen Flavian, auf welche Weise der Diener des Evangeliums den Herrn des Evangeliums nachahmt!« Jener Stolz müsse, meint er, an Helladius gebeugt werden; aber, schliesst er edel und ächt christlich, »wie das geschehen solle, das wollen wir Gott überlassen.«

Das war die letzte Prüfung. Bald darauf ging er hinüber in die Wohnungen des Friedens; wie man an-

nimmt, im vierundsechzigsten Jahre seines Lebens, etwa ums Jahr 395. —

Die grosse Menge der schriftstellerischen Arbeiten, welche Gregor besonders in seiner späteren Lebenszeit hervorbrachte, lässt sich füglich in zwei Klassen theilen. 1) Erbauungsschriften, theils exegetischer, theils homiletischer Art. Dahin gehören seine Predigten, eine Anweisung zum vollkommenen Leben, dargestellt im Leben Mosis, über den Koheleth, über die Liebe zu den Armen, Lobrede auf die vierzig Märtyrer, gegen den Wucher, u. s. w. — Von seiner Exegese ist übrigens zu bemerken, dass sie durchaus nicht das ist, was man heutzutage Exegese nennt. Durch das Uebermaass der Allegorie arten seine Erklärungen zu oft in Spielerei aus. 2) Dogmatische Schriften, theils polemischer, theils apologetischer Art. Zu jenen gehören die beiden grossen Werke gegen Eunomius und gegen Apollinaris; unter diesen heben wir vor allen heraus seinen »grossen katechetischen Unterricht«, ein Werk, das eine begriffliche Darstellung des christlichen Glaubens zu geben versucht und würdig ist, dem ähnlichen Werke des Origenes, »über die Grundlehren«, an die Seite gestellt zu werden. Weiter sind noch zu nennen einige Schriften über die Trinität, über die Schöpfung überhaupt und die Erschaffung des Menschen insbesondere, über das Ebenbild Gottes im Menschen, über die Seele und die Auferstehung, u. s. w.

Gregor und die Theologie.

An die Spitze seines Systems setzt Gregor Gott, der da ist »das wahre Sein, das wahre Gute«, von dem Alles ist, was ist (gut ist). Er ist unendlich, »eine Weite ohne Maass, nicht Grösse umschliesst ihn, noch Gestalt umschränkt ihn, noch Macht umspannt ihn, noch Zeit bedingt ihn, noch Ende bestimmt ihn.« Dass eine Gottheit, dafür ist Beweis die Welt. »Die kunstreiche und weise Ein-

richtung der Welt muss Jeden zur Anerkennung bringen, dass es eine Macht geben müsse, die, indem sie sich hierin offenbart, als die Grundlage des Ganzen betrachtet werden muss.«

Die Gottheit aber ist nur in der Einheit zu denken. Das verlangt der Begriff der Vollkommenheit, der ihr wesentliches Prädikat ist. Dieser Begriff kann nur Einer sein »nicht aber gemischt aus Gegentheiligem, Mangelhaftem und Vollkommenem«, sonst hörte er auf vollkommen zu sein; wenn aber nur Einer, so auch nur in Einem: »denn zwei vollkommene Wesen zu denken, ist unmöglich, weil kein Unterschied zwischen ihnen statt findet, sofern ja beide vollkommen sind.«

Die Einheit der Gottheit erschliesst sich aber zu einer Dreieinigkeit. — Um dies zu beweisen oder zu erklären, geht Gregor aus von der Analogie der menschlichen Natur, eine Erklärungsart, in der ihm Augustin, freilich wieder in eigener Weise, gefolgt ist. Diese Analogie ist ihm aber nicht blos Analogie, sondern Beweis; sofern ihm »die menschliche Natur (die geistige) ein Schatten und eine Nachbildung der unaussprechlichen Gottheit ist.« Aus uns selbst können wir, meint er, am Besten den verborgenen Gott kennen lernen. Gewiss ist kein Mensch, also deduzirt er, dessen Wesen ohne Logos, unlogisch wäre. Wenn im Menschen, um wie viel mehr nun in Gott, dessen Abbild der Mensch! Es ist nun aber der Logos in der Gottheit nicht wie im Menschen zu denken, sondern wie alles Uebrige der Natur Gottes gemäss, d. h. göttlich, absolut. Darin liegt somit die Ewigkeit des Logos, so wie seine Realität, sein Leben, seine Hypostase. Denn eben das Sein im eminenten Sinne ist ja das Grundprädikat des Göttlichen. Somit ist in der Gottheit der Logos, aber verschieden von ihm, eine besondere Hypostase, die das Leben in sich selbst hat. Dieser Logos hat alle göttlichen Eigenschaften: die absolute Freiheit zu wählen, die absolute Macht auszuführen und das absolute Ziel aufs Gute. — So viel über den Logos. Nun zum heiligen Geist.

Aus demselben Standpunkt, aus dem Gregor die Existenz des Logos argumentirt, argumentirt er auch den heil. Geist: d. h. aus der menschlichen Analogie. »Beim Menschen ist nun der Geist das Einziehen eines uns fremden Elements, das zur Erhaltung des Körpers ein- und ausgeathmet werden muss, und zur Stimme wird, wenn wir sprechen wollen. In dem göttlichen Wesen aber wie das Wort, so den Geist zu nehmen, liegt im Interesse der Frömmigkeit, weil doch das göttliche Wort dessen nicht ermangeln kann, was das menschliche hat. Dieser Geist kann freilich nicht wie bei uns als etwas Fremdes hinein strömen, sondern wie wir vom göttlichen Worte hörend, dasselbe nicht als ohne Selbständigkeit, durch die Stimme vernehmbar und dann wieder verschwindend oder auf irgend eine Art mangelhaft, wie das unsrige, dachten, vielmehr als an und für sich stehend, frei, thätig und allmächtig, so können wir uns auch, wenn wir den Geist Gottes nennen hören, der mit dem Worte da ist und seine Thätigkeit darstellt, denselben nicht als einen Lufthauch denken. Vielmehr stellen wir uns vor, dass diese wesentliche, in einer besondern Hypostase sich darstellende Kraft weder von der Gottheit, in der sie ruht, noch von dem göttlichen Worte, dem sie folgt, geschieden werden könne, dass sie auch nicht aufhöre, sondern wie das göttliche Wort selbständig, frei, überall das Gute wählend, und bei jedem Entschlusse ihn auszuführen mächtig sei.« — In dieser Art suchte Gregor die Dreieinigkeit, d. h. Ein göttliches Wesen und drei Hypostasen (Personen) zu deduziren.

Nun handelte es sich aber weiter, wie das Verhältniss zwischen beiden: dem Wesen und den Personen, zu denken sei. Gregor beantwortet sich dies ungefähr in derselben Art wie Basilius, durch die Kategorien nämlich von »Allgemeinem« und »Besonderm« (= Wesen und Hypostase). Freilich lag dadurch der Einwurf nahe, dass das Wesen — als die Kategorie des Allgemeinen gefasst, auf diese Weise nicht etwas Reales sei, sondern nur die abstrakte Einheit des Begriffs, so dass also drei Götter wären; diesen Einwurf zu widerlegen, bewies Gregor in langer

Rede, dass überhaupt die Individuen nicht mit dem allgemeinen ihr Wesen bestimmenden Begriff, unter welchen sie gehören, benannt werden dürfen. Wenn es geschehe, so geschehe es nur missbräuchlich. Mit andern Worten: Das Allgemeine sei in der That die substantielle Realität der Gottheit und das Besondere — die Hypostase. — So rechtfertigte Gregor die Trinität.

In dieser Trinität nach dem nizänischen Bekenntniss sah unser Vater wie fast alle Väter seiner Zeit den abstrakten Monotheismus der Juden wie den Polytheismus der Heiden aufgehoben, d. h., was daran falsch und einseitig, überwunden, was daran wahr, zu einer höhern Einheit vermittelt. »Es wird weder das Prinzip der Monarchie in verschiedene Gottheiten zerspalten, noch dem jüdischen Dogma zu viel eingeräumt, sondern die Wahrheit geht mitten durch diese beiden Vorstellungen hindurch *und hebt die beiden Häresien so auf, dass sie das Nützliche von Beiden in sich aufnimmt.* Sie hebt das Dogma der Juden auf durch die Annahme des Logos und den Glauben an den Geist und beseitigt den polytheistischen Irrthum der heidnisch Denkenden, indem sie die Vorstellung einer unbestimmten Vielheit durch die Einheit der Natur beschränkt. Dabei erhält sie sich aber aus der jüdischen Vorstellungsweise die Einheit der Natur und aus der heidnischen die nur auf die Hypostase sich beziehende Unterscheidung und schneidet das Gottlose nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise ab.» —

Von der Lehre von Gott wenden wir uns zum Dogma der Schöpfung.

Die Schöpfung. — Die Welt ist das *freie Produkt der göttlichen Thätigkeit.* «In der göttlichen Natur treffen *Wille* und *Macht* dermassen zusammen, dass von der *Macht Gottes* eben der *Wille* das Maass ist: sein *Wille* aber ist *Weisheit.* Der Weisheit eigen aber ist, zu wissen, auf welche Art Jegliches entstehe. Dieser Einsicht aber folgt unmittelbar die *Macht.* Sie erkennt daher gleichzeitig das, was geschaffen ist und ohne die geringste Verzögerung trifft damit zusammen die

die Dinge erschaffende Kraft und bringt das Erkannte zur Ausführung und ohne einige Zwischenzeit erzeigt sich sofort als mit dem Willen verbunden das Werk: sonach ist die Macht Wille und sieht im gleichen Augenblicke voraus, wie die Dinge entstehen werden und bietet Gelegenheit, dass das Gedachte gethan werde. So wird Alles, was in Gott ist, gleichzeitig bei der Schöpfung der Dinge vorhanden gedacht, Wille, Weisheit, Macht und die Natur der Dinge selbst. Alles Fragen und Untersuchen über Wie und Woher verschwindet demnach. Einige sagen: wenn Gott ohne Materie (Stoff) ist, woher kommt denn die Materie? Wie kann von demjenigen ein Quantum herrühren, der jeder Quantität ermangelt? wie von demjenigen etwas Sichtbares, der selbst unsichtbar ist? oder wie von dem, den keine Schranke umschliesst, etwas, das von irgend einer Art Grösse oder Ausdehnung bedingt ist? Wenn wirklich alles von Gott herrührt, so muss es auf die räthselhafteste Weise geschehen sein, da es sich in Gott befand.« Auf alle diese Fragen, »die die Materie betreffen«, antwortet Gregor: »Die göttliche Weisheit entbehre weder der Macht, noch die Macht der Weisheit, sondern sie seien wechselseitig unter sich verbunden.« Das müsse uns genügen. »Wenn deshalb zugleich Weisheit und Macht ist und Gott wohl weiss, woher er zur Erschaffung der Dinge die Materie finde, so ist er auch befähigt, das hervorzubringen, was er erkennt. Daher hat er bei der Schöpfung der Dinge nach seinem weisen und heiligen Willen Alles zugleich zusammenwirken lassen: Leichtigkeit, Schwere, Dichtigkeit, Dünnheit, Weiche, Härte, Feuchtheit, Trockenheit, Kälte, Wärme, Farbe, Figur, Begränzung, Zwischenraum, an und für sich leere und nackte Begriffe. Denn kein einziger von ihnen ist selbst Materie, sie bewirken aber durch ihr Zusammentreffen die Materie.« In dieser Art sucht Gregor zu erklären, wie es möglich, dass die Materie von Gott konnte erschaffen werden. »In einer körperlosen Natur, sagt er ein andermal, können wenigstens doch die Prinzipien (Anfänge), die mit der Seele überein-

stimmen (homogen sind) entspringen, von welchen aus dann sich Körper gestalten; indem diejenige Natur, die nur mit dem Geiste aufgefasst wird, ihr verwandte Kräfte anregt, durch deren wechselweises Zusammenwirken ein Ding, das aus Materie besteht, entspringt.«

So ist also Alles nach Stoff und Form von Gott und alles auf Einmal. »Und damit Niemand die Erscheinungen etwa blos dem Zufall beischreibe, sagt Moses darum ausdrücklich, dass das Alles das Werk Gottes sei, der die erschaffenen Dinge durch sein Wort hervorgerufen.« Das Wort oder der Befehl Gottes, der den erschaffenen Dingen vorangegangen, ist aber nicht äusserlich an sie herangetreten, ist nicht ein in Worten ausgedrücktes und auseinandergesetztes Gebot (also nicht abstrakt zu fassen), sondern ist die wundersame und weise Macht Gottes in den einzelnen Dingen, wonach all das Wundervolle, das wir darin sehen, vollkommen ist. Gleich durch den anfänglichen Willen Gottes ist das Weltall durchaus dagestanden und die Ordnung der Weisheit, die ihnen eingepflanzt, ist von einer nothwendigen Ausdauer und bewährt unverrückt göttlicher Gebote Kraft und Folge.« —

Eine Satzung Gottes ist somit die Welt, so zwar: »dass von allem Seienden die Prinzipien und Grundursachen und Kräfte von Gott vollständig geschaffen wurden und auf die erste Willensäusserung hin das Wesen eines Jeden ins Leben getreten ist, Himmel, Firmament, Sterne, Feuer, Luft, Meer, Erde, Thiere, Pflanzen;« und alles dies lag offen da »vor dem Auge des Allmächtigen.«

Dass die Welt auf einmal: darauf bezieht Gregor die Worte der Schöpfungsgeschichte: »im Anfang«, was nichts anders sagen will, »als im Augenblick, ohne Zwischenraum, denn der Anfang duldet keinen Zwischenraum;« und dass die ganze Welt auf Einmal, darauf weisen ihm die Worte hin: »Himmel und Erde.« Himmel und Erde sind gleichsam »die Angelpunkte des Universums, A und O«, dadurch Alles umschlossen ist, die beiden Extreme, darin alles, was sie als mittlere Theile umschliessen, inbegriffen ist. Oder wer ist unter die Erde gedrun-

gen oder über den Himmel gestiegen?« — Also Alles auf Einmal, sagt der Nyssener, war geetzt, aber — nur vor Gott, nur in Beziehung auf Ihn, nicht in der äussern Erscheinung. Ja, die Welt der Erscheinung »trat aus dem Gesammtsein Eins nach dem andern, nicht nach Zufall, in Unordnung, nicht wild, sondern in nothwendiger Reihenfolge und Ordnung.«

Fassen wir nun den Begriff der Schöpfung zusammen. Sie ist ein Werk Gottes, zu dem alle Eigenschaften Gottes mitgewirkt, in dem sich alle abspiegeln. »So bemerkt man denn nichts in Allem, was von Gott herrührt, das vernunftlos oder zufällig oder ordnungslos wäre. Vielmehr zeigt sich überall ein weiser und trefflicher Grund, der indess viel zu tief ist, als dass wir ihn ganz ermessen könnten. Es ist ein beständiger Wechsel der Elemente und doch verbleibt das Ganze in seinem ursprünglichen Maasse.«

Wie die Welt von Gott ist, so ist sie durch den Logos. »Denn ist die göttliche Weisheit, das göttliche Wort, nicht ein leerer Schall, oder durch menschliche Weisheit überliefert, sondern eine selbstständige Kraft, die alles Gute will und fähig ist auszuführen, was sie will«, ist ferner die Welt ein solches Werk, von dem man anerkennen muss, »dass die Weisheit ihr vorgestanden und sie beherrsche«, so folgt: dass die Welt, die ursprünglich gut war, durch den Logos geschaffen wurde. »Mag man ihn nun Wort oder Weisheit oder Kraft oder Gott oder mit einem andern erhabenen Namen bezeichnen, wir haben nichts dagegen; denn was man auch für ein Wort oder Zeichen erfinden möchte, um auf dieses wahrhafte Wesen hinzudeuten, so ist das durch diese Ausdrücke Bezeichnete Eins und dasselbe.« Wenn nun das Bestehen der ganzen Welt von der Kraft des Wortes ausging, »so ist auch für die Bildung der einzelnen Theile der Welt nothwendig dieselbe Ursache anzunehmen;« folgerecht ist also der Logos auch »der Schöpfer der menschlichen Natur.«

Der Mensch. — Zuletzt nachdem Alles geschaffen, wurde der Mensch geschaffen, »als König und Krone der Schöpfung, als Herr alles Geschaffenen;« er wurde zuletzt

geschaffen, denn es musste ihm zuerst das Reich bereitet sein, ehe er selbst werden konnte.

Der Grund der Erschaffung des Menschen von Seite Gottes war Liebe. »Nicht durch Nothwendigkeit wurde der Schöpfer zur Bildung des Menschen gezwungen, sondern aus überströmendem Wohlwollen. Denn es sollte weder das Licht ungeschaut, noch die Herrlichkeit unbezeugt, noch seine Güte ungenossen, noch alles Uebrige, was in der göttlichen Natur erscheint, unbenutzt bleiben, wie es hätte geschehen müssen, wenn keiner da gewesen wäre, der daran Theil genommen und sich daran erfreut hätte. Deshalb kommt eine mit Vernunft begabte Natur ins Dasein, damit nicht die Reichthümer der göttlichen Natur nutzlos seien; sondern wie Gefässe und mit Freiheit begabte Behälter sind die Seelen von Gott geschaffen, damit ein Gefäss da sei, das das Gute fasse, auf dass durch beständige Mehrung dessen, was hineingegossen wird, es voller werde.« Wir verstehen. Das Göttliche und Kreatürliche sollte durch den Menschen erfasst und genossen werden, der Mensch hinwiederum in und an jenem seinen Inhalt, seinen Reichthum und seine Fülle finden. —

Ist nun hierin Grund und Zweck der Menschenschöpfung ausgesprochen, so liegt eben darin auch, wie der Mensch nothwendig erschaffen sein musste. Offenbar nämlich so: dass seine Natur dem genannten Zweck entspräche. »Wenn der Mensch deshalb ins Dasein gerufen wurde, damit er an den göttlichen Gütern Theil nehme, so musste er nothwendigerweise so bereitet werden, dass er zum Genuss dieser Güter geschickt war. Denn wie das Auge durch den ihm von Natur inwohnenden Glanz in Gemeinschaft mit dem Lichte tritt, durch die ihm mitgetheilte Kraft das Verwandte anziehend, so musste auch etwas dem Göttlichen (oder Kreatürlichen) Gleichgeartetes der menschlichen Natur beigemischt werden, damit sie durch dieses zu dem Verwandten Zugang hätte. Denn auch in der vernunftlosen Schöpfung wurde jedes Wesen, das im Wasser oder in der Luft lebt, der Art des Lebenselementes angemessen

gebildet, so dass der Körperbildung des Einen die Luft, der des Andern das Wasser anpasste.« Der Mensch, um Alles zusammenzufassen, musste so geschaffen werden, dass er Geistiges und Irdisches, Kreatürliches und Göttliches in sich vereinigte, um nach beiden Seiten hin in jenes Verhältniss zu treten, wie es der Zweck seines Daseins verlangte. Diese beiden Seiten seiner Natur mussten aber nicht in gegenseitiger Opposition zu einander liegen, nicht einander, jedes für sich, gegenüber stehen, sondern in rechter Mischung und Harmonie Ein Ganzes bilden. — So viel im Allgemeinen. Wir gehen nun zum Einzelnen und betrachten zuerst die Schöpfung und Natur des Menschen im Verhältniss zur übrigen, das heisst, ihr vorhergehenden Schöpfung und Kreatur.

Nach dieser Seite hin ist, wie schon gesagt, der Mensch Schlussstein der Schöpfung und König der übrigen Natur. Die ganze Natur muss also gleichsam in höherer Potenz im Menschen sich zusammenfassen. — Ein prüfender Blick auf die Entwickelung der Natur, »von den Legionen der Pflanzen hinauf durch die Thiere bis zum Menschen, zeigt — so argumentirt Gregor — eine unläugbare Zunahme, Steigerung der Entwickelung der geistigen Fähigkeit und Begabung, welche eben erst im Menschen ihren Alles überstrahlenden Höhepunkt erreicht.« Je nachdem wir entweder von unten herauf oder von oben herunter gehen, sehen wir eine wachsende Beseelung oder Seelenlosigkeit. »Nach Gründung des Universums,« sagt die heil. Schrift, »entstand nicht sofort der Mensch, sondern vorher das Reich der Vegetation, Pflanzen und Kräuter.« Es zeigt die Schrift hiedurch, »dass die Lebenskraft in einer gewissen Ordnung und Abwechselung, je nach den Körpern, sich mit der Natur vermischt, indem sie zuerst in dasjenige eingeht, was noch nicht einmal Empfindung hat und dann erst zu dem Empfindenden fortschreitet; hierauf nun endlich zu demjenigen sich erhebt, was mit Sinn, Verstand und Vernunft ausgestattet ist. Also ist von allen Dingen, die da sind, das Eine körperlich, das

Andere aber ganz mit Sinn und Verstand begabt: vom Körperlichen aber das Eine seelenlos, das Andere beseelt. Beseelt aber nenne ich, was des Lebens theilhaft ist. Und von den Dingen, die da leben, leben die Einen mit Empfindung, die Andern aber kennen keine Empfindung. Wieder von den Sinnbegabten sind die Einen mit Vernunft begabt, die Andern nicht. Weil also ein empfindungbegabtes Leben ohne Materie nicht bestehen kann, und was mit innerm Sinn (Gemüthe) begabt ist, nichts Anderes in Körperlichkeit sein kann, es hafte denn am Empfindungsvermögen: desshalb wird gesagt, dass der Mensch am Letzten erschaffen worden sei, als welcher jegliche lebendige Kraft, sowohl die in den Kräutern als die in den Thieren bemerkt wird, in sich zusammengefasst habe. Denn genährt zu werden, zuzunehmen und zu wachsen, hat er aus dem Leben der Pflanzen und Kräuter: denn man kann auch in jenen etwas Derartiges wahrnehmen, da sie theils durch die Wurzeln Nahrung an sich ziehen, theils durch die Früchte und Blätter eine Ausscheidung und Absonderung vorgeht. Dass er aber durch die Empfindung regiert wird, das hat er von den Thieren, die ohne Vernunft sind.« Es ist also im Menschen ein dreifaches Leben: das vegetative, das blos ernährt wird und nicht empfindet; das animalische, das ernährt wird und empfindet, aber noch ohne Vernunft ist; und das spirituale, das von der reinen Vernunft beherrschte, das Leben der Intelligenz. Durch jene beiden ist der Mensch mit der Natur verwandt, der sie gemeinsam sind; in ihnen wiederholt sich gleichsam die Natur im Menschen; das letztere aber, das spirituelle Element, ist ihm eigenthümlich und ist dasjenige, wodurch er über der Natur steht und sie beherrscht, wodurch er erst wahrhaft Mensch ist. — Dieses Element ist die Vernunft, die Seele, im höheren Sinne dieses Wort gefasst, nicht, wie auch hie und da, als blosses Lebensprinzip.

Die Seele. — Ihr Wesen ist etwas Geheimnissvolles, unerforschliches, gleich Gott, dessen Abbild sie ist; negativ ausgedrückt, ist sie etwas von den Sinnen Ver-

schiedenes, etwas Immaterielles; näher bestimmt, ist sie in sich selbst einfach und unveränderlich. Ihr Verhältniss zum Körper ist ein schwieriges, tiefes Räthsel. Gregor nimmt als Analogie das Verhältniss Gottes zur Welt. Sie habe, meint er, ihren Sitz weder in irgend einem Theile des Leibes, noch überhaupt in der Art im Leibe, wie etwa in einem Gefässe: »denn es ist unmöglich, dass etwas, das an der Körperlichkeit keinen Theil habe, sich in den Schranken eines umschliessenden Körpers befinde«, noch umgebe, umfasse und umschliesse etwa sie selbst von aussenher den Körper, weil ein Unkörperliches nicht ein Körperliches umschliessen könne. »Es ist nämlich die Seele auf eine gewisse, durch Worte nicht aussprechliche und von unserer Urtheilskraft nicht zu begreifende Art mit der Natur in Bezug und Verbindung und existirt in und um dieselbe.« »Wie sie nicht derselben insitzt, so umschliesst sie auch dieselbe nicht, sondern sie ist einmal da auf eine Weise, welche weder auseinandergesetzt, noch irgendwie durch Erwägung kann erschöpft werden. Nur so viel sehen wir ein: so lange die Natur gesund und wohl ist, besitzt auch die Seele ihre Schnellkraft; sobald aber jene irgendwie Schaden nimmt, so ist auch der Seele Bewegung, in jenem Bezuge wenigstens, gehemmt.« Ferner: die Seele ist Eine, aber in jedem Sinne und jedem Glied, »wie das Spiel in den Saiten des Instruments,« wirkt in ihnen und durch sie. Die Sinne sind nicht selbstthätig, sondern nur die Organe der Thätigkeit der Seele.

Eine Frage noch, mit der sich Gregor viel zu schaffen macht, ist — die Entstehung der Seele. Ob vor oder nach oder mit dem Körper? Er entscheidet sich für die letztere Ansicht. Die Präexistenz der Seelen, »gleichsam ein Staat der Seelen vor unserm irdischen Leben,« aus dem sie dann zur Strafe herabgefallen und in irdische Körper eingeschlossen worden seien, verwirft er als verwandt mit der Lehre von der Seelenwanderung, wonach die Seele erst »verthiert«, sodann »verpflanzt« und endlich »versteint« würde, von einer Busse und Besserung demnach

keine Rede sei. Eine Präexistenz der Körper aber verwirft er, weil dann die Seele, gleichsam nur als Accidenz betrachtet, dem Körper zu Gefallen geschaffen würde. Gregor hält seine Ansicht für die wahre Mitte dieser beiden Extreme. Es dürfe nicht das Eine dem Andern in der Entstehungszeit vorangesetzt werden, auf dass nicht die menschliche Natur sich selbst zu widerstreiten scheine, »so dass ihre beiden Theile, Leib und Seele, ob dieser Zeittrennung in Stücken auseinander getrennt werden«. So schiene es, dass Gottes Macht nicht genügt hätte, auf einmal den ganzen Menschen hervorzubringen, »sondern zu Leib so wie zu Seele jedesmal hätte einen besondern Anlauf nehmen müssen«. Der Mensch entstehe in seiner Ganzheit, »gleichsam wie die Pflanze, deren sämmtliche Theile sich gleichmässig und gleichzeitig entwickelten«. Mit der unscheinbaren und geheimnissvollen Geburt des Kindes aus dem Mutterleibe, ja vielmehr mit der Conception in demselben sei es sofort lebenbegabt und so müsse auch im Embryo und Foetus schon das totale Vorhandensein jener Seele angenommen werden«, deren stufenweise Entwickelung, parallel mit dem Organismus, wir am geborenen, aufwachsenden und reifenden Menschen mit so grosser Verwunderung wahrnehmen. Wie sollte auch aus dem seelenbegabten Organism der gebärenden Mutter etwas Seelenloses können entspringen, aus dem Belebten ein Todtes?«

Betrachten wir den Menschen, wie wir ihn bis jetzt betrachtet haben, nach seiner kreatürlichen, der Natur und Welt zugekehrten Seite, so ist er, dies haben wir gesehen, eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmus. Er ist aber nicht blos dies; darüber hat uns bereits das spirituelle Element hinausgeführt, das ihm eigenthümlich, so recht sein Charakter ist. Wie gesagt, er ist dies nicht blos; er kann es aber auch nicht sein: denn der Zweck der Menschenschöpfung ging eben so sehr nach oben als nach unten, eben so sehr auf Gott als auf die Natur. Der Mensch, nach der einen Seite ein Mikrokosmus, eine potenzirte Welt im Kleinen, ist, nach der an-

dern, ein *Bild Gottes*. »Es hat unterschiedene Profanphilosophen gegeben, welche nach ihrem Sinne den Menschen aufs höchlichste zu preisen glaubten, wenn sie ihn auf die Schöpfung dieser Welt bezogen, wo sie sich denn gar zu Geringes und mit der edeln Würde des Menschen Unverträgliches ausdachten. Sie behaupteten nämlich, der Mensch sei eine Art kleiner Welt, die aus denselben Elementen, wie das All der Dinge, zusammengesetzt sei. Indem sie aber unter diesem Titel der Natur des Menschen ein gar grosses Lob ertheilen wollten, übersahen sie, dass sie ihm dadurch keine glänzendere Ehre anthaten, als ihn mit der Mücke und der Maus zusammenzustellen. Denn auch diese bestehen aus der Mischung der vier Elemente. Alles nämlich, was mit Empfindung begabt ist, kann nur aus den vier Elementen bestehen. Was ist also Grosses am Menschen, wenn wir annehmen, er sei nichts als das ausdrückliche Ebenbild der Natur, während doch dereinst gewiss ist, dass dieser wandelnde Himmel, diese dem Wechsel dienende Erde und Alles, was darinnen und darum ist, untergehen wird? — Dagegen gibt die Lehre der Kirche dem Menschen die Ebenbildlichkeit mit dem, der die Natur *erschuf*.«

Betrachten wir nun diese andere Seite des Menschen: das Bild Gottes in ihm. — Dieses Bild, wo kann es im Menschen sein? Im Körper? »Das Unwandelbare im Körper? Das Formfreie im Formgebundenen?« Nein. Dieses Bild, wie schon angedeutet, ist unmittelbar in *der Seele*, das heisst, dem Geiste, der Vernunft. »Gottes Bild hast du dadurch, dass du der Vernunft theilhaft bist.« Ja, die Seele ist das Bild Gottes. »So wie oftmals in einem kleinen Stückchen Glas der ganze Kreis der Sonne gesehen wird, nicht in gleicher Grösse, aber wie die Kleinheit des Stückchens ihn fasst; so strahlen auch die Bilder der unaussprechlichen Eigenschaften Gottes in der Kleinheit unserer Seele hervor in dem Maasse, in welchem wir sie fassen können.« — Zum Bilde Gottes im Menschen gehört aber *überhaupt Alles, wodurch der Mensch im Stande ist, Gott zu erfassen* und mit ihm in Gemeinschaft

zu treten. »Denn der Mensch, der zum Genusse der göttlichen Güter geschaffen ward, musste in seiner Natur etwas demjenigen, woran er Theil nehmen sollte, Verwandtes haben.« Das Bild Gottes ist also nichts Anderes als dieses göttlich Verwandte im Menschen; — durch die Seele, die im ganzen Körper, wird nun aber auch das Bild Gottes dem Körper, das heisst, dem irdischen Elemente der Menschennatur, vermittelt, »damit Alles auf gleiche Weise an dem Schönen Theil habe und kein Theil der bessern Natur gänzlich baar sei und von der göttlichen Gemeinschaft ausgeschlossen.« Wenn nun die göttlich verwandte Seele den Leib zum Organ ihrer Thätigkeit hat, wenn Seele und Leib, das Gottverwandte und das Kreatürliche, in der rechten Ober- und Unterordnung, in der rechten Harmonie sich finden, »so dass nirgends jener Widerstreit des Sinnlichen und Geistigen das Band der Einheit zu zerreissen vermag«: das ist das Bild Gottes im Menschen. Fassen wir die ganze Ebenbildlichkeit zusammen. Sie ist: vollkommene Gesundheit der Seele, vollkommene Gesundheit des Leibes, unvergängliches Leben nach Seele und Leib.

In diese göttliche Ebenbildlichkeit schliesst Gregor Mann und Weib ein. Es ist eine schöne Stelle. »Gleiche Ehre,« sagt er, »haben beide, gleiche Tugenden, gleiches Wettziel, gleiche Urtheilskraft. Sage nicht, o Weib: ich bin schwach. Die Schwäche ist im Fleische, im Geiste aber Kraft und Stärke. Weil also die Fähigkeit gleich gross ist, so sei es auch die Bewährung guter Werke. Nicht ohne Absicht ist dem Weibe diese Weichheit gegeben, sondern damit es zur Mildigkeit geneigter sei und zur Erbarmung bereitwilliger. In den Dingen aber, die ihre Kraft erfordern, ist sie schon stark genug, in Nachtwachen und Arbeiten beharrlich. Wannzumalen könnte des Mannes Natur mit der eines männlichen Weibes wettkämpfen? Wann der Mann des Weibes Enthaltsamkeit im Fasten nachahmen? Wannzumalen sie erreichen in Eifer und Beharrlichkeit des Gebetes, in ihrer rührenden Neigung zu den Thränen und

ihrer schnellen Bereitwilligkeit zum Wohlthun? So kommt es also auch dem Weibe zu, Gottes Ebenbild zu sein. Betrachte nicht den Menschen, der draussen ist. Denn dieser ist als ein Schleier. Der Geist aber sitzet drinnen unterm Schleier eines schwachen Leibes. Die Geister sind gleicher Ehren theilhaft; der Unterschied liegt blos im Schleier.«

Diese ganze Herrlichkeit des Menschen sieht Gregor in der mosaischen Urkunde aufs treffendste angedeutet. Es steht: »Lasset uns nun Menschen machen. Das ist gleich der Anfang, davon aus du dich erkennen lernen musst. Bei keinem andern Schöpfungswerke steht noch dieses Wort geschrieben. Das Licht wurde gemacht, aber auf den einfachen Befehl Gottes, der da sagte: es werde Licht! Der Himmel, aber ohne eine Vorberathung. Die Sterne, aber kein solcher Rathschlag ging voran. Das Weltmeer und zahllose Meere entstanden auf die Stimme des Gebietenden. Aehnlicher Weise aller Arten Fische, Ungethüme und Wallfische, schwimmende und fliegende Thiere; auf Gottes gebietendes Wort sind sie geschaffen worden. Der Mensch ist noch nicht da und — über den Menschen wird Rathschlag gehalten. Lerne daraus deinen Werth und deine Würde.«

So erkennt auch Gregor in der Mehrzahl: »lasset uns«, gleich andern Kirchenvätern, die Trinität, »auf dass du so den Vater lobest im Sohne und den Sohn im heil. Geiste, u. s. w.« —

So viel über den Menschen und dessen Schöpfung. Diese Ebenbildlichkeit nun aber, dies ist die weitere Entwickelung Gregors, nur als Ebenbildlichkeit im Menschen gesetzt, das heisst, nur als Möglichkeit, als Anlage, als Potenz — sie sollte sich nun durch den Menschen und die eigene freie Thätigkeit desselben zum Gleichniss, das heisst, zur Wirklichkeit, fortentwickeln. In diesem Sinne unterscheidet unser Vater die Worte: Bild und Gleichniss. »Allerdings, sagt er, ist der Mensch von Anfang an Ebenbild Gottes; wir sind aber auch geschaffen nach seiner Aehnlichkeit, das heisst, wir haben

die Bestimmung, ihm in unserm Leben gleich zu werden. Wir sind das nicht von Anfang an und ohne unser Zuthun; wir sollen es erst werden.«

Wir stehen hier an dem grossen Wendepunkt. Was wir bis jetzt betrachteten, ist Satzung, ist Werk Gottes. Was Gott im Menschen gesetzt, sollte nun aber auch für den Menschen werden durch ihn. Wir treten damit heraus aus dem Moment ursprünglicher Einheit. Um es nämlich kurz zu sagen: der Mensch blieb nicht in der ursprünglichen Einheit, entwickelte die Ebenbildlichkeit nicht fort zum Gleichniss; er fiel, das heisst, er verlor das Ebenbild. Wir treten damit in das zweite Moment: in den Gegensatz des freien Menschengeistes gegen Gott, in das Stadium des Abfalls.

Fragen wir vorerst nach der Möglichkeit des Falls. In Gott ist sie nicht zu suchen. »Wie könnte auch, bei vernünftiger Betrachtung, demjenigen die Schuld der jetzigen Uebel beigemessen werden, dessen Liebe der Grund der menschlichen Natur ist?« — Sie liegt vielmehr im Menschen, näher in der Freiheit. Das von Gott Gesetzte sollte zugleich Freiheit des Menschen werden: darin liegt die Nothwendigkeit der Freiheit. »Wenn die freie Wahl nicht wirksam wäre, so würde nothwendiger Weise die Tugend schwinden, durch die Unbeweglichkeit des Willens unterdrückt.« Freiheit ist überdem das wesentliche Attribut der Vernunft: »wo die Gabe der Freiheit nicht, ist auch die Gabe der Vernunft nicht. Oder, wozu noch Vernunft, wenn das Vermögen, sich nach Willkühr für Etwas zu entscheiden, in einem Andern läge?« Die Freiheit also, der Weg zum höchsten Gut, zum letzten Ziel, ist zugleich der Abweg geworden zum Falle. — Dieser subjektiven Möglichkeit, wenn wir so sagen wollen, entsprach aber auch die objektive, das heisst, der Wille, die Natur des Menschen. Wir kennen die Menschennatur. Sie ist eine Mischung von Sinnlichem und Geistigem, von Oberem und Unterem, ein Bild der Natur und ein Bild Gottes. So sind zwei Elemente im Menschen, und wenn das Geistige die Ueberordnung hat und das Kreatürliche

rein das Organ nur ist des Geistigen: das ist die rechte Ordnung. Aber eben in dieser also geschaffenen Natur liegt auch die Möglichkeit einer Disharmonie, einer Unordnung, so dass das Untere von dem Oberen sich lossagt und damit seines Antheils von Ebenbildlichkeit verlustig geht; denn, vom Bilde Gottes nicht mehr getragen, erscheint es in der der blossen geistlosen Materie eigenthümlichen Hässlichkeit.

Wir sind bereits mitten in dem Falle. Aber noch ein Moment haben wir in diesem Prozesse zu beachten: die Verführung von aussen, die hinzutrat zu dem freien Willen. »Der Satan, ursprünglich der Engel, der die Herrschaft über diese Erde von der Alles besorgenden Allmacht erhalten, unwillig darüber, dass aus der ihm unterworfenen Natur ein Wesen zu einer höheren Würde emporgehoben werden sollte, wurde vom Neid ergriffen; nachdem er aber, vom Guten sich abwendend und den Neid in sich hervorrufend, einmal den Hang zum Bösen in sich empfangen hatte, wurde er losgerissen von der Verbindung mit dem Guten, wie ein Stein, der, vom Vorhange abgelöst, von der eigenen Schwere hinabgetrieben wird, durch eigene Schwere bis zur äussersten Grenze des Schlechten gestossen.« So kam es, es war seine Natur gleichsam, dass er den Menschen verführte. »Mit Gewalt aber seinen Plan durchzusetzen, war er nicht im Stande; denn die Kraft des göttlichen Segens überstieg seine Gewalt.« Er griff deshalb zur Verführung. »Aber auch die Verführung hätte nicht gewirkt, wenn nicht der Schein des Schönen, wie ein Köder, den Angelhaken des Bösen eingehüllt hätte. Das Laster hätte nichts ausgerichtet, wenn es nicht mit einer Art von guter Färbung erschienen, mit einer Schminke, gleichsam aus guten Elementen. Das Böse ist ein Mischwerk, wo das Verderben erst im Hintergrunde lauert, während der äussere Anschein das Gepräge des Guten trägt. Der Habsucht erscheint das Geld als etwas Treffliches, Vorzügliches, während der unersättliche Durst darnach doch die Wurzel alles Bösen ist. Ebenso mit den wollüstigen Begierden. Was den Sinnen schmeichelt, erscheint den Menschen als ein wahrhaft Gutes. Desshalb nennt die

Schrift die Begier nach Bösem unterm Aussenscheine von etwas Gutem: die Erkenntniss des Bösen und Guten. Die Frucht des verbotenen Baumes heisst also nicht absolut böse, weil sie gewissermassen mit den Blumen des Guten überkleidet, nicht durchaus gut, weil das Böse unter ihr versteckt liegt; es ist eine trügerische Mischung, die die Geniessenden nur um so gewisser ins Verderben führt: — Gift mit Honig getränkt.«

Also die Ebenbildlichkeit ging verloren, doch nicht ganz; sie ist nur verborgen unter dem Schlamme der Sinnlichkeit.«

Nach dem Verlust der Ebenbildlichkeit mit der Abwendung von Gott ist die Sünde, das Böse gefolgt. Es ist dieses überhaupt nichts anderes als eben die Negation des Guten.

Es hat aber dieses Stadium im Geiste Gregors keine Realität, oder vielmehr, ein in sich Nichtiges trägt das Böse darum schon in sich selbst den Keim des Todes, die Tendenz, aufgehoben zu werden. Unser Vater betrachtet nämlich das Böse nicht als realen Gegensatz gegen das Gute, sondern als Beraubung, als Mangel des Guten. Das Gute, Gott ist, wie wir sahen, das allein wahrhaft Seiende, und es gibt kein wahrhaftes Seien ausser dem Göttlichen und was an ihm Theil hat; das Böse ist somit geradezu das Nichtseiende. »Der Gegensatz des Guten unterscheidet sich gewissermassen von dem Guten ebenso, wie das Seiende von dem Nichtseienden.« Die Sünde ist nichts »als Abwesenheit der Tugend; das Entweichen des Bessern der Ursprung des Gegentheils.« »Wie die Sehkraft in der Natur liegt, die Blindheit aber ein Mangel an natürlicher Kraft ist, so verhält sich die Tugend zur Schlechtigkeit; Tugend und Schlechtigkeit unterscheiden sich also nicht wie zwei Dinge, die wirklich bestehen — sondern wie man von dem Seienden das Nichtseiende unterscheidet.« In dieser Art fasst Gregor das Böse, die Sünde. Man mag diese Auffassung mangelhaft, fehlerhaft nennen; der Grund wenigstens, der unsern Vater hiezu bewogen, ist klar. Es ist kein anderer als: das Böse als

das darzustellen, was keinen Bestand hat, sein Wesen also als ein verschwindendes, als ein aufzuhebendes Moment in dem Weltplan aufzuzeigen. Wenn er in dieser Auffassung gefehlt hat, so hat er gefehlt im Interesse der Theodizen.

Mit dem Fall, mit dem einmal und einfach gefassten Bösen ist »das ganze Heer der Sünde« eingezogen und auf alle (Erbsünde) übergegangen.«

Die Folgen aber waren: Verlust der ursprünglichen geistigen und leiblichen Vollkommenheit. »Nun ist der Mensch hinfällig, ein vergängliches Wesen, jeder Art körperlicher und geistiger Leiden unterworfen,« unterworfen dem Tod, der Gewalt des Teufels. Und auf das ganze Menschengeschlecht ist »dies Prinzip des Todes« von Einem aus übergegangen.

Wie nun? »Da es dem der Besinnung Beraubten nicht möglich war, besonnen zu handeln, und dem, der sich von der Wahrheit entfernt hatte, sich zu rathen — auf welche Weise sollte er zu dem ursprünglichen Zustande der Gnade zurückgerufen werden? Wem anders ziemte es, den Gefallenen wieder aufzurichten, den Verlornen zu trösten, den Verirrten zurückzuführen, wem anders als dem Geiste der Natur? Demjenigen, der im Anfang das Leben gegeben hatte, war es allein möglich und ihm kam es allein zu, das Verlorene zu ersetzen.«

Er kam aber nicht sogleich; er kam, „als die Zeit erfüllet war.“ „Auch bei körperlichen Krankheiten heilen ja, wenn unreine Säfte sich an die Poren drängen, der Kunst kundige Männer mit zusammenziehenden Mitteln nicht eher, bis alles Verborgene an die Oberfläche getreten ist, und wenden gegen die nun offenbare Krankheit ihre Mittel an.“ So auch Christus. „Nachdem einmal die Krankheit des Bösen die Natur des Menschen ergriffen hatte, wartete der Arzt, der das Ganze heilen wollte, bis keine Form der Schlechtigkeit mehr in unserer Natur verborgen war. Nachdem nun aber die Schlechtigkeit das höchste Maass erreicht hatte und keine Art der Bosheit von den Menschen mehr unversucht geblieben war, heilte er die nun

nicht mehr beginnende, sondern vollendete Krankheit, damit die Heilung sich auf jede Schwäche erstrecke.«

Der Mittelpunkt des Heilsplans ist die Menschwerdung Gottes, die Erscheinung des Logos im Fleische: der Sohn Gottes musste Mensch werden, damit die Menschheit erlöst und »zur Gnade zurückgeführt würde.« Gregor kannte alle die Einwürfe gegen diess Mysterium, er beantwortet sie der Reihe nach; er widerlegte sie nicht bloss, er erwies auch das Mysterium in seiner innern Wahrheit.

Es sei Gottes unwürdig: dies war der erste und allgemeinste Einwurf. Diesem stellte nun unser Vater den allgemeinen Satz gegenüber: Gottes sei nichts unwürdig als das Böse. »Eins vor Allem, sagt er, ist seiner Natur nach verwerflich, das Schlechte; wo aber nichts Schlechtes ist, kann auch von keiner Verwerflichkeit die Rede sein. Wo sich nun nichts vom Gegentheil vorfindet, da hat nur der Begriff des Guten Statt. Denn das wahrhaft Gute hat auch nicht die geringste Beimischung des Gegentheils. Nun geziemt aber der Gottheit Alles, was als zum Begriff des Guten gehörte. Die Gegner mögen also entweder beweisen, dass Geburt, Erziehung, Wachsthum, Tod, Auferstehung eine Schlechtigkeit sei, oder, wenn sie zugeben, dass dies mit der Schlechtigkeit nichts gemein habe, so mögen sie bekennen, dass da, wo keine Schlechtigkeit ist, auch nichts der Gottheit Unwürdiges statt finde.«

Dies im Allgemeinen. Im Besondern gefasst, lautete der Einwurf: Gott Mensch werden zu lassen, heisse: ihn herabziehen in die menschliche, ja körperliche Natur mit allen ihren Leidenschaften und Gebrechen. Vorerst hiess es: Geburt und Tod seien doch der körperlichen Natur eigenthümlich. Wohl, sagt Gregor, »aber was der Geburt Christi vorherging, und was auf seinen Tod folgte, hat in unserer Natur nichts Analoges. Bei den Menschen allerdings zeugen Anfang und Ende von dem vergänglichen Wesen des Körpers, bei jenem aber war das weder bei der Geburt noch im Tode der Fall. Weder ging der Geburt sinnliche Lust voraus, noch folgte

dem Tode die Verwesung.« Dies eben sei ein Beweis für die Gottheit des Erschienenen. »Würde die Geschichte nichts der Art berichten, so würde man allerdings nicht glauben können, dass der durch die Merkmale unserer Natur Bezeichnete Gott sei; da du nun aber hörst, er sei geboren oder gestorben, aber in anderer Art als unsere Natur, so würde es folgerecht sein, nicht glauben zu wollen, dass er einer der gewöhnlichen Menschen gewesen sei, also nothwendigerweise zu glauben, dass er ein Gott sei. Seine Geburt und Tod haben daher bei ihm ohne Leiden statt gefunden. Das aber übersteigt die Grenzen der Natur; also war auch jener nicht von der Natur umschlossen.« Hatte auf diese Weise Gregor den Begriff der Natur Christi begrenzt auf den Zustand von der Geburt bis zum Tode, so sucht er nun sofort die Menschennatur innerhalb dieser Grenzen aufzufassen in ihrem Wesen und Unterschied von dem, was nur hinzugekommen ist, um auf diese Weise den Einwurf: als stehe Menschenbegriff dem Gottesbegriff kontradiktorisch gegenüber, als wäre die Natur — Gottes unwürdig, d. h. böse, zu widerlegen. Wie gesagt, Gregor unterscheidet. Etwas anderes ist die Natur, soweit sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen sich fortbewegt in Geburt, Wachsthum u. s. w: »die nothwendige Entwickelung dieser Natur, als durch göttlichen Rathschluss und göttliches Gesetz geordnet, ist ausser allem Vorwurf des Schlechten; eine Erscheinung der Natur hässlich oder schlecht finden zu wollen, wäre ein Vorwurf, der auf den Urheber der Natur zurückfiele;« etwas Anderes ist aber die Natur, »so weit sie von dem freien Willen, wenn er von der Tugend zu Schlechtigkeit hinführt, infizirt wird.« Hätte Christus diese angenommen, ja, das wäre etwas Gottes Unwürdiges, meint Gregor, dann wäre das göttliche Wesen ein sündhaftes gewesen; »wenn wir aber behaupten, dass es jene angenommen, worin verstösst sich diese Ansicht gegen die gotteswürdige Vorstellung, da ja Gott nach dieser nur diejenige Natur angenommen, deren erstes Entstehen von ihm ausging? Wir behaupten ja auch nicht, dass der Arzt von der Krankheit ergriffen werde, wenn er den Kranken heilt;

sondern selbst wenn er ihn berührt, bleibt er dennoch von der Krankheit frei. Mögen diejenigen, meint Gregor, die da einsehen, dass es nothwendig gewesen, dass unsere durch das Böse geschwächte Natur von der Gottheit angenommen werde, an der Art der Erscheinung aber Anstoss nehmen, indem sie nicht wissen, dass an und für sich jede körperliche Bildung gleich ist, und nichts was das Leben bedingt, schlecht und unwürdig genannt werden darf — mögen diese doch bestimmen, auf welche andere Weise die Gottheit hätte ins Leben treten sollen.«

In dieser Art hat Gregor den Einwurf des Unwürdigen abgefertigt. Weiter hiess es nun: es sei unmöglich, dass Gott habe Mensch werden können; die Menschennatur, die Erde stehe der Gottheit zu fern. Aber, entgegnet unser Vater, »dem Höchsten und in der Erhabenheit seiner Natur Unerreichbaren ist jedes Geschöpf auf gleiche Weise untergeordnet; nicht das eine mehr, das andere weniger. Demnach ist die Erde nicht entfernter von der absoluten Würde, oder der Himmel ihr näher, noch unterscheiden sich die in diesen beiden Elementen lebenden Wesen dadurch von einander, dass die Einen das unzugängliche Wesen erreichen, die Andern aber nicht; dann wäre die alles beherrschende göttliche Kraft nicht überall auf gleiche Weise gegenwärtig, sondern würde Einigen in höherem Grade inwohnen, Andern in geringerem, und durch diesen Unterschied des Mehr und Weniger würde die göttliche Natur zusammengesetzt erscheinen, d. h. mit sich im Widerspruch. Vielmehr ist die wahre Vorstellung von der absoluten Würde diejenige, welche in Ansehung desselben weder ein Unten noch ein Oben kennt. Alles ist ihr auf gleiche Weise untergeordnet und wenn man die irdische Natur als der Vereinigung mit der Gottheit unfähig und unwürdig erachtet, dann wäre auch keine andere Natur derselben würdig noch fähig.«

Die Unmöglichkeit vom Standpunkt der Menschennatur, der Empfangenden fällt somit weg. Sie fällt aber auch weg vom Standpunkt der Allmacht Gottes aus; sie fällt nicht bloss weg; es erscheint vielmehr

die Allmacht Gottes eben in der Menschwerdung am grössten. »Dass das allmächtige Wesen zur untergeordneten Natur der Menschheit hinabzusteigen vermochte, liefert einen grössern Beweis für die Macht, als grosse und übernatürliche Wunder, denn dass die göttliche Macht Grosses wirkt, liegt gewissermassen in ihrer Natur. Das Hinabsteigen zu untergeordneten Wesen aber ist Etwas, worin sich die Macht gewissermassen selbst übertrifft, da sie offenbar auch durch das, was gegen ihre Natur ist, nicht beschränkt wird. Nicht die Grösse des Himmels, nicht der Glanz der Gestirne, nicht die weise Einrichtung der Welt, nicht die stäte Erhaltung derselben beweisen in dem Grade die göttliche Allmacht, als das Hinabsteigen zu unserer schwachen Natur: wie das Erhabene in der untergeordneten Schöpfung erscheint und doch nichts von seiner Erhabenheit einbüsst, wie die Gottheit, mit der menschlichen Natur vereinigt, dieses wird und jenes dennoch bleibt.«

Auch den Vorwurf des Unmöglichen hatte so Gregor auf sein Nichts reduzirt. Es blieb noch ein drittes: »es sei unbegreiflich, undenkbar, wie die schrankenlose absolute Gottheit in ein Einzelwesen könne eingeschlossen werden.« Hierauf Gregor: die Sache rechtgefasst, sei es keineswegs undenkbar. »Wer behauptet denn, dass das unbegrenzte Wesen der Gottheit von der Schranke des Fleisches wie von einem Gefässe umschlossen worden sei? Nicht einmal die Vernunft in dem jetzigen Leben wird von den Grenzen des Fleisches umschlossen; die Seele dehnt sich durch die Bewegung der Gedanken willkürlich aus, steigt empor in den Himmel, wieder in die Tiefe. Was zwingt uns nun, uns die Gottheit in die Grenzen des Leibes eingeschlossen zu denken?«

Auf diese Weise hat unser Vater die Würdigkeit, Möglichkeit und Denkbarkeit des Begriffs der Menschwerdung Gottes gerechtfertigt. Es blieb ihm noch übrig — und dies war erst die Krone — auch die Nothwendigkeit zu erweisen. Auch dies thut Gregor in einer Weise, die hie

und da an Athanasius erinnert. Hätte Gott, meinten die Gegner, nicht den Menschen Wohlthaten erweisen können und doch in seiner Ruhe verbleiben? Hätte er, der durch seinen Willen Alles schuf, der das Nichtseiende ins Dasein rief, nicht auch den Menschen, sobald er wollte, von der feindlichen Gewalt durch einen göttlich wirksamen Rathschluss befreien und in den ursprünglichen Zustand zurückführen können? Warum durchwandelt er vielmehr im Leibe lange Zeiträume, warum wird er geboren, macht die Stufen des menschlichen Alters durch, schmeckt darauf den Tod und erstrebt so das Ziel durch die Auferstehung des eigenen Leibes? Als hätte es ihm nicht freigestanden, durch einen Befehl, einen Wink, ohne die göttliche Herrlichkeit zu verlassen, den Menschen zu erretten!« Man sieht, es sind dies dieselben Einwürfe, wie wir sie auch bei Athanasius lasen. Gregor meint nun, das sei eine ganz abstrakte, aller Wahrheit baare Auffassung. Vom Standpunkt des Menschen aus, der erlöst werden sollte, wie vom Standpunkt Gottes, der erlöse, ergebe sich die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos.

Vom Standpunkt des Menschen aus: Sollte der Mensch erlöst werden, so musste der Logos Mensch werden. »Die heilende Kraft musste sich dahin wenden, wo die Krankheit war. Der Kranke kann nicht geheilt werden, wenn nicht gerade der kranke Theil den Heilungsstoff in sich aufnimmt. Wenn nun, da der Kranke sich auf der Erde befand, die göttliche Kraft denselben gar nicht berührt hätte, sofern sie nur auf das, was ihr zukam, sah, so wäre für den Menschen die Beweisung der göttlichen Kraft, wenn sie in gar keine Gemeinschaft mit uns trat, von gar keinem Nutzen gewesen.« Darum musste der Logos Mensch werden, ganzer Mensch. »Es ist durchaus nothwendig, dass er die Vereinigung mit unserer Natur in Bezug auf alle Eigenschaften unseres Wesens durchführte. Wie, wer den Schmutz von den Kleidern abwaschen will, nicht nur einen Theil, sondern das ganze Gewand von einem Ende bis zum andern reinigt, damit das also gereinigte Kleid überall gleichen Werth habe: so

musste auch, da das menschliche Leben im Anfang, am Ende und in der Mitte auf gleiche Weise durch die Sünde befleckt war, die reinigende Kraft überall gleich thätig sein, nicht einen Theil heilen, den andern nicht. Darum musste die erlösende göttliche Kraft Anfang, Mitte und Ende des menschlichen Lebens umfassen.« Musste der Logos sich mit uns vereinigen, so musste er Mensch werden, wie wir. »Oder sollte er vom Himmel her ins Leben eintreten? aber im Himmel war nichts Menschliches, noch hatte die Krankheit des Bösen die überirdische Welt ergriffen. Der sich nun mit den Menschen vereinigte, that dies ja nur den Menschen zu Gute. Wie hätte also Gott von dorther, wo weder das Böse noch das Menschliche war, sich eine menschliche Gestalt oder vielmehr das Bild eines Menschen umwerfen sollen? Wie hätte eine Verbesserung unserer Natur stattfinden können, wenn, während wir in diesem irdischen Leben litten, ein anderes himmlisches Wesen die Gottheit in sich aufgenommen hätte?« So viel vom Standpunkt des zu erlösenden Menschen.

Es ist aber auch die Menschwerdung wesentlich nothwendig vom Standpunkt des erlösenden Gottes. Man dürfe da, meint Gregor, nicht abstrakt zu Werke gehen, nicht nur eine der Eigenschaften Gottes ins Auge fassen und die übrigen nicht. »Denn keine der Gottes würdigen Benennungen ist an und für sich von dem übrigen getrennt eine Vollkommenheit. Das Gute ist nicht wahrhaft gut, wenn es nicht mit dem Gerechten und Weisen und Mächtigen verbunden ist, denn das Ungerechte, Thörichte oder Ohnmächtige ist nichts Gutes. Auch bezeichnet die Allmacht, von der Gerechtigkeit und Weisheit getrennt, keine Vollkommenheit, denn das wäre ja eine wilde und tyrannische Art der Macht. So wäre auch alles Uebrige nicht göttlich: die Weisheit ohne Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit ohne Allmacht und Güte.« Keine Eigenschaft Gottes, z. B. die Macht, darf also für sich, »sondern jeder erhabene und vom Interesse der Frömmigkeit postulirte Gedanke muss in den Glauben an die Gottheit aufgenommen und jeder mit dem andern verknüpft werden.«

Dies ist der allgemeine Standpunkt, von dem Gregor ausgeht, offenbar der einzig wahre. Betrachten wir nun die Ausführung im Einzelnen. Da ist die Liebe Gottes. »Wenn aber die Liebe zu den Menschen ein eigenthümliches Merkmal der göttlichen Natur ist, so hast du den Grund, warum Gott Mensch geworden. Unsere erkrankte Natur bedurfte des Arztes, der Mensch, der gefallen, Eines, der ihn aufrichtete, der das Leben verloren, Eines, der das Leben wieder gab. Ist dies Alles ohne Bedeutung, so dass Gott sich schämen musste, in die Menschheit herabzusteigen, die so elend war? Welches herrlichere Zeugniss der Liebe Gottes, ruft Gregor aus, als das, dass er zu unserem Heile erschienen!« Aber die Liebe Gottes hätte nichts genützt, »wenn die Weisheit sie nicht hätte wirksam werden lassen.« Wie erblicken wir nun die Weisheit in der Erlösung im Bunde mit der Güte? »Schon daraus, dass es gar nicht möglich war für die Menschen, den blossen guten Willen Gottes zu sehen.« Wir verstehen. Gregor sieht die Weisheit zunächst darin, dass sie die Erlösung zugleich so, wie sie der Standpunkt des Menschen erforderte, ordnete (s. oben). Er fasst sie aber noch nach einer andern Seite auf. Um dies zu verstehen, müssen wir zuvörderst die Gerechtigkeit Gottes betrachten. Durch die Sünde war, wie wir bemerkten, der Mensch, vom Teufel verführt, in dessen Gewalt gefallen. »Dass nun die Gottheit sich nicht auf tyrannische Weise ihres Ansehens bediente gegen den, der uns gefangen hielt, noch durch ihre Uebermacht uns von dem Unterdrücker befreite und dadurch demjenigen, der den Menschen vermittelst der Lust sich zum Knechte gemacht, Gelegenheit gab, mit ihr zu rechten«, dies ist die Gerechtigkeit Gottes nach dieser Seite hin. »Die Gerechtigkeit besteht nämlich darin, dass man dem Besitzer Alles gibt, was er als Lösungssumme für das, was er besitzt, verlangt.« Würde aber derjenige, »der aus Neid sich von dem Guten abwendete, und die Macht des Bösen in sich erzeugte, der der Herrschsucht als dem Anfang aller Schlechtigkeit und der Mutter aller Laster sich ergeben, würde er wohl das, was er besass,

gegen etwas Anderes eingetauscht haben, wenn nicht der Tauschpreis höher gewesen wäre, um dadurch seinen Stolz zu nähren, dass er das Bessere für das Geringere empfing?« Wo hatte nun der Teufel etwas in der Art gesehen, wie er damals erblickte, übernatürliche Zeugung, himmlische Stimmen, wunderbare Heilung der Krankheiten, Wiedererweckung der Todten, Herrschaft über die Dämonen, Betreten des Meeres, wunderbare Speisung — indem er am Erlöser dieses sah, wähnte er bei dem Tausche mehr zu erhalten als er besass. Aber da er die Gestalt der Gottheit nicht hätte anschauen können, wenn er nicht an ihr etwas von dem Fleische erblickt, das er durch die Sünde schon überwältigt hatte, so hüllte sich die Gottheit in das Fleisch, damit er, auf das Verwandte blickend, die Nähe der erhabenen Allmacht nicht erschreckt flöhe, und damit er die durch die Wunder immer herrlicher offenbarte Kraft gewahrend, die Erscheinung eher für begehrungswürdig als fürchterlich hielte.« So zeigt sich nun die Gerechtigkeit, »sofern Gott die Erlösung durch einen rechtmässigen Tausch veranstaltete«; eben darin aber auch die Weisheit, erstens, »sofern er durch einen Kunstgriff dem Feinde das Unzugängliche zugänglich zu machen wusste; denn da die feindliche Macht mit der reinen Erscheinung des Göttlichen nicht hätte in Berührung treten und die nackte Gegenwart desselben nicht ertragen können, so wurde, damit der Tauschpreis, der für uns verlangt wurde, annehmbar wäre, das Göttliche in die Hülle unserer Natur verborgen.« Die Weisheit besteht dann aber ferner darin, »dass, insofern mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit zugleich mit angezogen wurde, auf diese Weise durch Vereinigung des Lebens mit dem Tode, des Lichtes mit der Finsterniss durch das Leben und durch das Licht sein Gegentheil vernichtet wurde. Denn es ist ja unmöglich, dass Finsterniss bleibe, wenn das Licht erscheint, oder der Tod, wenn das Leben«. Mit andern Worten: »Christus, nachdem er gestorben, musste dasjenige ausführen, was seiner Natur nach gemäss war.« Wir verstehen. Der Teufel, um einen Volksausdruck zu brauchen, wurde doppelt geprellt.

Es ist aber hier zu unterscheiden zwischen der Oekonomie in der göttlichen Weisheit an sich und ihrer Bedeutung und ihren Folgen für den Teufel. Nicht Gott, sich selbst hat es der Teufel zuzuschreiben, dass er getäuscht wurde, denn Gott konnte (objektiv) nicht anders zur Erlösung der Menschen — von seinem, von der Menschen, und von des Teufels Standpunkt aus angesehen — als Mensch werden. Dass aber die wahrhaft göttliche Weisheit dem Teufel zur Prellerei wurde, das liegt eben in der Natur des Teufels und ist dessen tragische Geschichte. Man sieht, unter der Hülle dieser Darstellung bricht eine tiefe Wahrheit durch. So, will uns dünken, fasst es auch Gregor, wenn er sich also äussert. »Man wirft vielleicht ein, dieser Ausweg, den Gott eingeschlagen, sei ein Betrug, eine Ueberlistung, sofern er in die menschliche Natur verhüllt in dem Reiche des Teufels sich Zugang verschafft habe.« So könnte man sagen, meint Gregor. »Wer aber in die Wahrheit eindringt, wird auch hierin nur Gerechtigkeit und Weisheit erkennen. Zur Gerechtigkeit gehört es nämlich, jedem nach seinem Verdienst zuzutheilen, die Weisheit aber soll weder die Gerechtigkeit aufheben, noch das von der Liebe vorgesteckte Ziel von der gerechten Entscheidung trennen. Die verdiente Vergeltung nun, wonach der Betrüger wieder betrogen wurde, zeigt die Gerechtigkeit, das Ziel, um dessenwillen alles geschieht, die dabei thätige Liebe. Denn die Absicht, in der jenes geschah, ist nun eine bessere geworden; jener sann auf den Betrug zur Zerstörung der Natur, dieser aber bediente sich seiner Gerechtigkeit, Güte und Weisheit zur Rettung des Verlornen, der Täuschung, durch die er nicht allein dem Verlornen, sondern auch dem Verderber Wohlthaten erwies.« Wenn nun Gregor, wie hier und auch an andern Stellen, sagt, diese List sei dem Teufel selbst zum Nutz, oder, dass er sich betrogen, ihm selbst die Thüre zur Rettung geworden, so ist dies das Höchste in dieser Deduktion, und hebt jeden Begriff von Täuschung wieder auf und lässt alles aufgehen in Einen alles umfassenden Rathschluss voll Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit.

Aber nicht blos in dem Verhältnisse zu dem Teufel,

nicht blos in Beziehung auf diese Art der Erlösung ist die Menschwerdung Gottes wahrhaft göttlich und nothwendig, sie ist es nach allen Beziehungen. Von welcher Seite man auch »dies Geheimniss der Wahrheit« ins Auge fassen mag, überall offenbart sich in ihm der vollkommenste Komplex sämmtlicher Eigenschaften Gottes. D. h. nicht in einer einzelnen Eigenschaft Gottes, in seinem absoluten Wesen selbst hat die Menschwerdung ihren Grund und kann nur aus diesem ganz begriffen werden.

So ist die Menschwerdung Gottes erwiesen nach ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit. Sie wird es aber auch nach ihrer Wirksamkeit, durch ihre Werke in der Welt. »Denn es möchte Jemand für das Dasein Gottes überhaupt kaum einen andern Beweis finden, als den aus seinen Werken.« Wie wir nun bei der Betrachtung der Welt zu dem Gedanken kommen, dass es eine Kraft gebe, die die Welt erschaffen und erhält, »so halten wir auch in Beziehung auf die Menschwerdung Gottes die wunderbaren Werke für einen genügenden Beweis der erschienenen Gottheit, indem wir in den überlieferten Thaten Christi alle göttlichen Eigenschaften wahrnehmen. Gott ruft die Menschen ins Leben, erhält die Welt, gewährt Geist und Leben, hilft den Kräftigen, heilt die gefallene Kreatur, herrscht auf gleiche Weise über die ganze Schöpfung und ist vor allem Herr des Todes und der Zerstörung. Wenn nun eine dieser Eigenschaften sich in der Geschichte des Erlösers nicht zeigte, so möchten die Feinde des Glaubens diese tiefe Wahrheit mit Recht angreifen, wenn aber alle göttlichen Eigenschaften auch von ihm ausgesagt werden, was widerstrebst du dem Glauben?« Dies ist die Wirksamkeit Christi in seinem Leben, eine Wirksamkeit, analog der allgemeinen göttlichen in der Welt. Diese Wirksamkeit geht von seinem Leben aus in immer weiteren Kreisen durch die Welt; und diese ist der beste Beweis für die Gottheit Christi.

Im gleichen Geiste, wie die meisten Kirchenväter, erinnert Gregor an den nun gestürzten Götzendienst in der Welt: »Die ganze Erde war voll von dem Betrug

der Dämonen in dem Götzendienst«; das Alles ist nun wie Rauch verschwunden"; statt dessen »Tempel und Altäre Christi, und die erhabene Philosophie, die mehr in Thaten als in Worten besteht.« Er erinnert ferner »an das prächtige« Jerusalem, an jenen berühmten Tempel, an die Opfer. Wo sind sie? »Nachdem die Juden die erschienene Gnade nicht aufgenommen hatten, weiss man auch von der ehrwürdigen Einrichtung ihres Gottesdienstes nur noch in dürftigen Erzählungen, seitdem erkennt man kaum noch die Spuren des Tempels, seitdem ist von den alten Einrichtungen nichts mehr geblieben, und ihnen selbst die Stätte, auf der Jerusalem gestanden, zu betreten von den Kaisern untersagt.» —

In dieser Art hat Gregor die Menschwerdung Gottes *in ihrer Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit erwiesen.*

Betrachten wir nun näher diese Menschwerdung Gottes in der *Person* Christi und seine *Werke.*

Die Person Christi. — Beide Naturen sind in Christo: Gottheit und Menschheit. Sie *müssen* es sein, wie wir gesehen haben.

Gregor hat dies besonders ausgesprochen gegen *Apollinaris*, den Bischof von Laodikea. Wir müssen hier etwas weiter ausholen, um die Bedeutung dieses Mannes und des Streites, den er hervorgerufen, zu würdigen. Die Homousie des Sohnes, d. h. die *wesentlich göttliche* Würde desselben, war das grosse Resultat des arianischen Streites. Das christliche Bewusstsein hatte nun seinen festen *Grund.* Aber Christus war eben so sehr *wahrer Mensch* als wahrer Gott: dies war die andere Seite. Nachdem jene erste ihre kirchliche Bestimmung erhalten, kam nun an diese die Reihe der kirchlichen Entwickelung. Die Aufgabe aber war, in Christo den Menschen darzustellen und dann das Verhältniss beider, des Göttlichen und Menschlichen in ihm, zur Anschauung zu bringen. Sobald diese Frage der Kirche zum Bewusstsein kam, handelte es sich der Reihe nach um die verschiedenen zum substanziellen Wesen des Menschen gehö-

renden Elemente, um das eine nach dem andern als wesentliche Bestimmung des Gottmenschen zu fassen. Vorerst wurde (gegen die Gnostiker) ein Leib, ein natürlicher Menschenleib statuirt, als das Erste, was zur Realität der menschlichen Natur gehörte. Von der Realität des menschlichen Leibes ging man auf gleiche Weise fort zur Realität der menschlichen Seele und des menschlichen Geistes, sofern diese drei Bestandtheile als wesentlich zur Realität der menschlichen Natur postulirt wurden. Dieses Moment an der menschlichen Natur Christi war aber noch nicht allseitig anerkannt; bald ward es negirt, bald vertheidigt. Ehe man zu einer Entscheidung kam mit dieser Frage, musste ein bestimmter Widerspruch gegen die Annahme eines menschlichen Geistes vorangehen. Dies geschah durch den Bischof von Laodikea. Apollinaris ging aus von der Einheit Gottes und des Menschen in Christo, offenbar dem Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins. Er wollte nicht etwa nur einen göttlichen Menschen an Christo haben; er wollte in ihm den Gottmenschen. Aber er verfiel nun in das andere Extrem. Vor der Einheit kam er nicht dazu, die beiden Momente, die in ihr d. h. in dem Begriff der gott-menschlichen Natur liegen, herauszustellen; er wollte keine Einheit, die durch die bestimmten Momente hindurchgegangen und sie zu ihrer Voraussetzung hätte, sondern nur eine an sich seiende, eine immanente Einheit Gottes und des Menschen, eine Einheit vor allem Unterschiede. Die Momente kommen also bei ihm nicht zu ihrem Rechte. Die menschliche Natur, lehrt nämlich Apollinaris, war nicht vollständig, d. h. nach Leib, Seele und Geist in Christo, sondern was der Erlöser Menschliches an sich hatte, war nur Leib und Seele, mit dem sich, statt des menschlichen Geistes, der Logos, die Gottheit, zur Einheit Einer Person verband. Fragen wir, was Apollinaris zu dieser Ansicht bewogen: Es war die Unmöglichkeit, wie er sich aussprach, beide Naturen zu einer Einheit der Person zu verknüpfen. Ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch, meinte er, könnten niemals

wahrhaft Eins werden, sondern blieben stets zwei Personen, jede in ihrem freien Fürsichsein. In Christo beide gedacht, stünden sie sich äusserlich einander gegenüber und es käme so nie zu einer wahren Einheit, zu einem Gottmenschen, höchstens zu einem göttlichen Menschen. Dagegen statt des menschlichen Geistes, in dem als dem Prinzip der Freiheit die Spitze der Persönlichkeit liege, den göttlichen zu setzen und diesen zu verbinden mit der menschlichen Seele, deren Natur es nicht widerstreite, sich durch ein höheres Prinzip bestimmen zu lassen, dies schien ihm alle Schwierigkeit zu heben. Als Gottmensch konnte sich daher Apollinaris Christus nur so denken, wie er ihn fasste; aber auch als Erlöser nur so. — Dies sind die Sätze des Apollinaris; tiefer gefasst beruhen sie auf der Idee, dass Gott und Mensch an sich Eins sind. Apollinaris, wie wir sehen, nimmt in der Lehre von der Menschwerdung Christi dieselbe Stellung ein wie Sabellius in der Lehre von der Trinität. Wie dieser im Bestreben, die Einheit festzuhalten, die Momente des Unterschieds als Hypostasen aufhob, weil er sie beide nicht mit einander zu verknüpfen wusste, so liess Apollinaris im Bestreben, die gottmenschliche Einheit Christi aufzufassen, die Momente des Göttlichen und Menschlichen nach ihrer vollen Realität fahren, weil er sie nicht zur Einheit verbinden konnte; aber wie jener, so wurde auch dieser in der Kirche abgewiesen, und einer dieser Sprecher der Kirche war Gregor. Er erklärte, wenn wir alles kurz zusammenfassen wollen: auf diese Weise habe man in Christo weder einen Gott, denn wenn, wie Apollinaris sagen müsse und auch sage, Gott in Christo gestorben sei, — das sei eben kein Gott; noch einen Menschen, einen Menschen uns gleich, denn es fehlte ihm der menschliche Geist; vielmehr haben wir einen halben, einen verstümmelten Gott und Menschen und darum auch — keine wahrhafte Erlösung.

Also beide Naturen sind in Christo; wie sie es aber sind, — Gregor weist einestheils hin auf die Analogie des Verhältnisses von Seele und Leib, anderntheils auf die Unbegreiflichkeit dieses Mysteriums. »Wie die Seele mit dem

Leib vereinigt ist, so die Gottheit mit dem Leibe (Leib = der menschlichen Natur). Wie aber die Seele nicht vom Leibe umschlossen ist, so ist es auch die göttliche Natur in Christo nicht von der menschlichen. Suche dir, wenn du wissen willst, wie Gottheit und Menschheit vereinigt sind, zuerst eine deutliche Vorstellung zu verschaffen, worin die Vereinigung der Seele mit dem Körper besteht. Ist dir aber sogar die Art und Weise dieser Vereinigung nicht völlig bekannt, so wähne auch nicht, dass jene müsse begriffen werden. Sondern wie wir glauben, dass Seele und Körper verschiedene Dinge seien, weil der der Seele beraubte Körper abstirbt und wie wir dennoch nicht die Art der Vereinigung kennen, so glauben wir auch dort, dass die göttliche Natur sich von der sterblichen der Herrlichkeit nach unterscheide, die Art und Weise der Vereinigung beider vermögen wir aber nicht zu erkennen. Daran, dass Gott Mensch geworden sei, zweifeln wir der erzählten Wunder halber nicht, die Untersuchung des Wie aber weisen wir ab, da die Schlüsse hier nicht ausreichen.« So weit Gregor. Zuweilen drückt er sich aber doch so aus, als ob das Niedrige der fleischlichen Natur durch die Vereinigung mit dem Göttlichen in die göttlichen Idiome erhoben worden sei; da behauptet er, dass der verherrlichte Körper Christi durch das Aufgehen in das Wesen der göttlichen Natur Schwere, Gestalt, Farbe, alle Beschränkung der sinnlichen Natur abgelegt habe; da streift er an Doketismus. —

Werk Christi. — Der Mensch war durch die Sünde in die Botmässigkeit des Teufels gerathen; aus dieser musste er erlöst werden. Dies ist die erlösende Thätigkeit Christi, die bei Gregor die versöhnende ganz überwiegt. Wie diese Erlösung geschehen, wissen wir bereits. Die andere Seite des Werkes Christi ist die Mittheilung des neuen Lebensprinzips an die Menschheit. — Der Mensch ist durch den Fall in innere Disharmonie gerathen, das sinnliche und geistige Element in ihm haben sich abgelöst von einander: jenes ist die Macht geworden, und damit die Vergänglichkeit über ihn gekommen. Das

ist nun das Werk Christi, dass er den Menschen »zur ursprünglichen Gnade zurückgeführt« und nicht blos zurückgeführt, sondern auch das neue Leben fest und ewig gemacht hat — eine Reihe von Gnaden, die sich schliesst und vollendet mit der seligen Auferstehung.

Darum musste Christus die ganze Menschheit durchlaufen, ganz unserer Natur theilhaftig werden; darum auch sterben, so gewiss er geboren ist, es wäre sonst sein Werk nur ein halbes. Ja eben das Sterben ist der Höhepunkt seiner erlösenden Thätigkeit, und »tiefer angesehen« könnte man sagen, »um zu sterben, sei er in die Welt gekommen, denn der ewig Lebende hat sich nicht aus Bedürfniss des Lebens der leiblichen Geburt unterzogen, sondern als der uns von dem Tod zum Leben zurückrufen wollte.« »Weil nun die Auferstehung unserer ganzen Natur vom Tode geschehen sollte, so hat er, gleichsam die Hand dem Niedergestreckten darreichend und seinen Leichnam ansehend, dem Tode sich so weit genähert, als es nöthig war, um die Sterblichkeit zu berühren und das Prinzip der Auferstehung seinem eigenen Körper zu geben.« Am Kreuze aber musste Christus sterben, um anzudeuten, dass wie das Kreuz nach allen vier Seiten sich ausstreckt, so auch »er Alles versöhnt, verbunden und zur Harmonie zurückgeführt habe.«

Diese Erlösung, dieses neue Leben, das von Christo ausgeht, ist aber zunächst nur in seiner Person gesetzt. In ihm aber »allgemein« gesetzt, hat es zugleich auch reale, objektive Bedeutung für das Allgemeine, »indem das Prinzip folgerecht seinem Ziele entgegengeht;« dies Ziel ist aber kein anderes als die ganze Menschheit: »denn wie das Todesprinzip von Einem auf das ganze Menschengeschlecht sich erstreckt hat, auf dieselbe Weise erstreckt sich das Lebensprinzip auf die ganze Menschheit.« In Christo, will Gregor sagen, ist der wirksame Lebenspunkt gegeben, von dem aus die Erlösung, Heil und Leben sich in immer weitern Kreis verpflanzen soll. Der wirksame Lebenspunkt für die ganze Welt ist in Christo gegeben; fassen wir dies wohl auf. »Wie die Thätigkeit eines unserer

Sinnenwerkzeuge alles zum Mitgefühl und zur Theilnahme zieht, was mit dem Theile geeint ist, so geht, da aus unserer Masse das gotttragende Fleisch war, die Auferstehung Eines Theils auf das Ganze über, als wenn die ganze Natur der Menschheit Ein lebendiges Wesen wäre, denn der Kontinuität und Einheit der Natur wegen theilt sie sich von Einem Theile aus dem Ganzen mit.« Was Gregor hier durch eine Analogie erklärt, spricht er noch deutlicher sonst aus. »In Christus hat sich Gott mit der ganzen Menschheit verbunden; aus dieser als aus einer gemeinsamen Masse sind in ihm die Erstlinge mit dem Göttlichen verbunden, daher auch durch ihn alles Menschliche an das Göttliche anwuchs. Alle Güter sind nun gewonnen; und das göttliche Leben, von ihm aus durch das All wirkend, vertreibt aus dem ganzen All nun den Tod, und an der ganzen Masse der Menschheit wird geschehen, was an ihrem Erstlinge.« Wenn nun das ganze Wesen der Menschheit durchdrungen ist von der göttlichen Natur, wenn alle sich Gott unterworfen und dadurch Gemeinschaft an den ewigen Gütern, d. h. ihre höchste Seligkeit gefunden haben, dann nennt sich auch der Sohn unterworfen, dann findet jene Unterwerfung statt, von der Paulus spricht, eine Unterwerfung der Menschheit, die zugleich eine Unterwerfung des Sohnes heisst, weil es sein Leib ist, in dem er sie wirkt. Ist so in Christo die ganze Menschheit, sofern diese wie Ein lebendiges Wesen ist, dessen Haupt und zugleich integrirendes Glied Christus, so ist auch die Erlösung von ihm aus allgemein, und verbreitet sich die göttliche Kraft des Hauptes über den ganzen Leib. In die Erlösung ist also die ganze Menschheit befasst; aber freilich nur erst an sich, nur erst dem Prinzip, erst der Potenz nach. »Die Heilung ist vollzogen, aber, sagst du, noch ist das menschliche Leben voll Laster. Es ist eben wie bei der Schlange. Wie bei ihr nicht sogleich mit dem Kopfe, der den Streich empfangen, auch der hintere Theil stirbt, sondern jener freilich todt, der Schweif aber noch beseelt und der Lebenskraft keineswegs beraubt ist, so kann man auch

von dem Bösen sagen, dass es den Todesstreich freilich empfangen hat, in seinen Ueberbleibseln aber dem Leben noch lästig sei«. Was nun der Potenz nach gesetzt ist, soll in Allen zur Wirklichkeit werden. »Die Berufung ergeht auf gleiche Weise an Alle, und weder Ansehen, noch Alter, noch nationale Verschiedenheiten machen dabei einen Unterschied.« Gregor beruft sich zum Beweis dessen auf die erste Pfingstpredigt als der Weissagung dieser Universalität: „Da wurden ja die Diener des Wortes nach dem göttlichen Rathschlusse mit der Fähigkeit begabt, die Sprachen aller Völker zu reden.“ Diese Verwirklichung der Erlösung in Allen geschieht jedoch nicht auf einmal, nicht wie durch einen Schlag, nicht magisch; sie vollzieht sich innerhalb der Naturgesetze der Menschheit, d. h. der Freiheit eines Jeden und ihr angemessen, — sie vollzieht sich also allmählig. Die Weise, in der die durch Christum der Potenz nach gesetzte Erlösungs- und Lebenskraft an dem freien Einzelnen wirkt, ist nun doppelter Art: anziehend und abstossend, läuternd und brennend. „Wenn der Tod in die Nähe des Lebens kommt, so verschwindet das Schlechtere. Wie die Goldarbeiter, wenn ein unedler Stoff mit dem Golde vermischt ist, das Fremdartige und Werthlose durch das Feuer vom Golde entfernen und dadurch das edle Metall zu seiner ursprünglichen Würde zurückführen — freilich ist die Scheidung des Unächten durch die Gewalt des Feuers nicht ohne Mühe, dennoch ist das Ausschmelzen der schlechteren Beimischung gewissermassen eine Heilung des Goldes — so that, nachdem Tod und Zerstörung den Menschen ergriffen hatten, das Herannahen der göttlichen Kraft, die nach Art des Feuers das Widernatürliche vertilgt, der Natur durch Wiederverleihen der Unverderblichkeit wohl, wenn die Scheidung auch schmerzhaft ist.«

Dieser Prozess geht aber vor sich im Menschen durch die Kraft des heiligen Geistes. Wo aber dieser in einem Herzen wirkt, da muss der durch die Kraft des heiligen Geistes einwirkenden Kraft Christi die freie Gegen-

wirkung von Seite des Menschen entsprechen und diese äussert sich in »der freien selbstthätigen Reinigung.« Wir sehen: hier ist der Punkt, wo die Mystik beginnt und die Askese. »Sich vereinfachen«, »sich absondern«, um das Wahre zu schauen: so und ähnlich äussert sich Gregor, Wir kennen bereits diese Sprache. Gregor meint damit die Wiedergeburt und Heiligung, die eben so sehr bedingt ist durch die freie Thätigkeit des Menschen (subjektive), als durch die Gnadenwirkung Gottes (objektive). Diese objektive Seite der Erlösung sieht Gregor vorzüglich repräsentirt und nicht blos repräsentirt, sondern auch konzentrirt in den Sakramenten.

In die Lehre von den Gnadenmitteln, mit besonderer Rücksicht auf das Abendmahl, leitet Gregor durch folgende Bemerkung ein. »Da das menschliche Wesen eine Mischung aus Geist und Körper ist, so ist es nothwendig, dass die zum Leben zu führenden Menschen in Bezug auf jede von beiden Seiten dem Erlöser folgen. Die Seele nun hat, sofern sie durch den Glauben mit ihm Eins geworden ist, in demselben den Grund ihrer Erlösung: denn die Vereinigung mit dem Leben führt die Theilnahme an demselben mit sich. Der Leib aber gelangt auf andere Weise zur Gemeinschaft und Vereinigung mit dem Erlöser.« Wir werden, was Gregor hier andeutet, bei der Lehre vom h. Abendmahl erst recht verstehen. Der Grundgedanke ist, wie bei Irenäus, dass durch die Sakramente, im Besondern durch die Eucharistie, die Gemeinschaft des ganzen Menschen (auch nach der leiblichen Seite hin) mit dem ganzen Christus vermittelt werde. — Das erste Sakrament nun ist die Taufe. »Wie das vergängliche Leben beginnt mit einer Geburt, so ist bei dem Uebergang eines sterblichen Wesens zum Leben eine andere Geburt vonnöthen, die weder aus einer Zerstörung hervorgeht, noch in eine Zerstörung endet, sondern zur Unsterblichkeit führt.« Dies ist die Taufe, das Sakrament »der Wiedergeburt.« — Ihre Elemente sind »Gebet zu Gott und Anrufung der himmlischen Gnade; das Wasser, und der Glaube.« Ihre »Kraft und ihr Segen« ist: „die Reinigung“ —

— „die wahre Reinheit ist aber die göttliche Natur“ — ist „die Besiegung des Todes“, ist »die grosse Auferstehung, jene Zurückführung nämlich zu dem seligen, göttlichen, jeder Trübsal entnommenen Zustande;“ dies alles „kann aber nicht geschehen, wenn nicht jene vorhergegangen ist.“

Wie kann aber diese Taufe diese Kraft haben? Mit andern Worten: welches ist das Verhältniss der Elemente in der Taufe zu ihrer Wirksamkeit? Dies war die Frage, die Gregor gegenüber den Einwürfen der Zweifler zu beantworten hatte. Und er hat sie beantwortet. Vorerst, erklärt er sich, solle man „nicht auf das Sichtbare“ schauen. Dann weist er hin auf die Analogie des Prozesses des natürlichen Werdens. „Sie sollen erklären, wie bei der allen offenbaren körperlichen Geburt das vom Menschen zur Bildung eines neuen Wesens Ausgeworfene ein Mensch werden kann. Das lässt sich durch keine Schlussfolge erweisen. Denn was hat der Same des Menschen gemein mit den Eigenschaften, die wir später an ihm wahrnehmen? Der Mensch, ein mit Sprache und Urtheil begabtes, vernünftiges und der Erkenntniss empfängliches Wesen, und jene Feuchtigkeit, was ist da für ein Zusammenhang?“ Man sieht, Gregor hat damit noch nichts eigentlich erklärt; aber er hat Vorurtheile, die von vorne herein einen geistigen Prozess dieser Art als Unmöglichkeit aufstellten, beseitigt, indem er hinwies auf eine Analogie auf dem Gebiet der Natur, auf einen Prozess, den keiner bestreiten könne, und der doch in seinem Wesen eben so sehr ein Geheimniss sei. Gregor hat sich aber damit nicht begnügt. Er weiss einen hinreichenden Grund, der dem Naturprozess zu Grunde liegt, denselben vindizirt er auch dem geistigen. Dieser Grund ist aber kein anderer als — die göttliche Allmacht. »Wäre dies nicht, das geben wohl die Gegner selbst zu, so würde aus jenem Dinge kein Mensch werden, es würde bleiben, was es ist. Wenn nun aber doch nicht das, was zu Grunde liegt, den Menschen macht, sondern die göttliche Allmacht, die das sinnliche Ding in die Natur eines Menschen verwandelt, warum sollte man nicht

auch die göttliche Macht bei der Wiedergeburt zur Erfüllung der Verheissung sich wirksam denken können? Was hat das Wasser mit dem Leben gemein? fragt ihr. Was hat aber die Feuchtigkeit mit dem Ebenbilde Gottes gemein? Ist es dort nicht unglaublich, wenn die Feuchtigkeit durch den göttlichen Willen zum edelsten Wesen wird, so auch hier nicht, wenn die Gegenwart der göttlichen Kraft etwas Vergängliches zu etwas Unvergänglichem umschafft.“ Mit dieser Deduktion, das wusste Gregor wohl, war aber die Sache noch nicht ganz ins Licht gestellt; nur der Grund war erst gelegt. Denn die göttliche Allmacht zugestanden, handelte es sich nun darum, ob sie sich auch im gegebenen Falle wirksam denken lasse, mit andern Worten: „ob die Gottheit angerufen, bei der Taufe wirklich zugegen sei.“ Dass es sein könne, die Möglichkeit sucht er nun zunächst zu beweisen und beweist sie durch Hinweisung auf die Erscheinung Christi überhaupt, d. h. „die Erscheinung Gottes im Fleische.“ Steht dieses fest, wie es denn Gregor über allen Zweifel fest stellt, besonders auch mit Rücksicht auf die Wunder, die der Herr gethan, so ist damit zugleich für jenen Fall die Möglichkeit gegeben. — Von der Möglichkeit musste sich nun aber Gregor zum Erweis der Wirklichkeit wenden, dass nämlich Gott mit seiner „Gnade“ auch in der That gegenwärtig sei. Dies beweist er zunächst durch die Hinweisung auf die Verheissungen des Herrn. „Wahrheit, sagt er diesfalls, ist das eigenthümliche Gepräge der göttlichen Natur. Nun hat Gott seine Nähe und Gegenwart allen, die ihn anrufen, verheissen. So bedürfen wir nun keines andern Beweises, dass Gott bei der Taufhandlung nahe sei, indem wir auf der einen Seite von seiner Gottheit überzeugt sind, und auf der andern Seite nicht zweifeln, dass er in dem, was er versprochen, nicht täuscht. Ist aber die belebende Kraft Gottes zugegen, so ist zu glauben, dass sie auch das ihr Angemessene wirke.“ So ist also Können wie Wollen Gottes erhärtet. Zu den Verheissungen kömmt aber noch das Gebet in der Taufe. „Und daraus, dass ein mit Gebet verbundenes Anrufen Gottes der göttlichen Gnadenaustheilung

vorhergeht, können wir mit noch mehr Bestimmtheit schliessen, dass der Akt sich der göttlichen Wirksamkeit zu erfreuen habe.“ In dem Gebet, das wir beten, ist noch eingeschlossen die völlige Dahingabe der Seele in diesen Akt. „Wie nun Niemand sagen wird, dass die Bemühung der Betenden unnütz sei, wenn sie Gott um etwas bitten, was ohnedies geschehen sein würde; auf dieselbe Weise steigern diejenigen, die da glauben, die Gnade werde der untrügerischen Weisheit desjenigen gemäss, der es versprochen, den durch diese geheimnissvolle Handlung Wiedergebornen gegenwärtig sein — sie steigern durch ihr Gebet entweder das Gnadengeschenk oder machen es wenigstens nicht unwirksam.“ Mit diesem ist Gregor auch schon übergegangen auf die subjektive Seite, auf die Bedingung des Segens der Taufe von Seite der Menschen. Er nennt Gebet, Busse, Glauben. „Wie unbedeutend, wie wenig, wie leicht, ruft er aus, ist doch der Anfang: Glaube und Wasser! und wie gross das Gute, das aus solchem Anfang hervorgeht: die Verwandtschaft mit der Gottheit selbst!«

Wozu die Taufe als der Anfang den Grund gelegt, das befestigt, erhält und vollendet nach seiner Seite hin (Gregor bezieht nämlich die Wirkung des andern Sakraments vorzüglich auf die leibliche Seite des Menschen) das Abendmahl. Es ruft »die Natur aller Gläubigen wieder zum wahren Leben« zurück — im Allgemeinen; im Besondern gibt es dem Leibe des Todes die Unsterblichkeit wieder. »Wie diejenigen, welche Gift empfangen haben, durch ein anderes Mittel die zerstörende Gewalt zu vernichten pflegen, so bedürfen wir auch, nachdem wir dasjenige gekostet, was unsre Natur zerstörte, eines Mittels, das das Aufgelöste wieder zusammenzieht, damit dieses abwehrende Mittel, in uns aufgenommen, den dem Körper verursachten Schaden durch den Gegensatz aufhören lasse.« Dieses Mittel ist »der Leib Christi, der den Tod überwältigte und unser Leben begann.« — »Wie aber das verderbende, so muss auch das abwehrende Mittel in den Leib des Menschen aufgenommen werden, damit auf

diese Weise die heilende Kraft sich durch den ganzen Körper vertheile. Nun kann aber in den Körper nichts auf andere Weise übergehen, als wenn es in der Form der Speise und des Trankes aufgenommen wird. Es ist also nothwendig, auch die lebenmittheilende Kraft des Geistes auf die Art, wie die Natur es vermag, in uns aufzunehmen. Nun nährt sich der Mensch vorzugsweise von Brod, und zur Erhaltung der Flüssigkeit in ihm bedient er sich nicht nur des Wassers, sondern mischt es auch mit Wein, um den Wärmestoff in sich zu erhalten.« Es kann also — dies ist der Schluss — der Leib Christi nur in der Form vom Brod und Wein im Abendmahl genossen werden; umgekehrt muss aber im Brod und Wein der Leib Christi wesenhaft sein. — Bis hieher ist die Deduktion klar; beide Momente im Abendmahl kommen zu ihrem Rechte: die Zeichen, die äusserlichen, und die wesenhafte Gegenwart Christi. Gregor geht nun aber einen Schritt weiter. Er will das Verhältniss von Brod und Leib auffassen und fasst es so auf: »Wenn jeder Körper durch die Nahrung besteht, diese aber Speise und Trank ist, und die Speise das Brod, der Trank das durch Wein versüsste Wasser, und das göttliche Wort mit der menschlichen Natur vereinigt und in unsern Körper aufgenommen, nicht eine neue Erhaltungsweise für die menschliche Natur erfand, sondern seinen Köper durch die gewöhnlichen Mittel — Speise und Trank — erhielt: so war also, wie derjenige, der das Brod sieht, in gewisser Weise den menschlichen Körper erblickt, weil jenes in diesen übergeht, jener die Gottheit aufnehmende Körper Christi *in gewisser Weise* identisch mit Brod, da die Speise in die Natur des Körpers überging.« Mit diesem sucht sich Gregor wegzubahnen zum Folgenden. »Wie nun jener Körper dadurch, dass der göttliche Logos in ihm wohnte, göttlicher Würde theilhaftig wurde, so glaube ich mit Recht, dass das durch den göttlichen Logos geheiligte Brod auch jetzt in den Körper des göttlichen Logos verwandelt werde. Denn Brod war der Möglichkeit nach auch jener Leib; er wurde aber dadurch, dass der Logos in ihm wohnte, geheiligt. Wie nun das in jenen Leib verwandelte Brod gött-

liche Kraft wurde, so geschieht das Gleiche auch jetzt. Denn dort heiligte die Gnadenfülle des Logos den Körper, der durch das Brod bestand und gewissermassen selbst Brod war; hier nun wird auf dieselbe Weise nach dem Ausspruche des Apostels das Brod durch den göttlichen Logos und durch Gebet geheiligt, indem es nicht als Speise und Trank in den Leib des Logos übergeht, sondern sogleich in den Körper des Logos verwandelt wird, wie der Logos selbst sagt: das ist mein Leib.« Das streift, wie man sieht, hart an die Transsubstantiation. Die Möglichkeit derselben vermittelt sich Gregor durch den Begriff des Brods, »das gewissermassen der Leib sei, da es in die Natur des Leibes übergehe«, und die Wirklichkeit dieser Verwandlung vermittelt er sich ferner durch „die Kraft des Segens.« Und fragen wir, wie Gregor hiezu kommt, so müssen wir bekennen, dass diese Ansicht nur eine konsequente Folgerung seines christologischen Satzes ist: »der Leib Christi sei durch den göttlichen Logos selbst auch vergöttlicht worden.« Wie die Lehre vom heiligen Abendmahl ganz und gar zusammenhängt mit der Art und Weise, wie man sich in Christo die beiden Naturen mit einander vereinigt denkt, so muss eine Ansicht, wie diejenige Gregors, die Menschliches und Göttliches in Christo nicht genug auseinanderhält, sondern in doketischer Weise das Menschliche vom Göttlichen verschlungen werden lässt, konsequenter Weise auch im heiligen Abendmahl eine Verschlingung des Sinnlichen durch das Uebersinnliche, sagen wir es gerade heraus, eine Verwandlung, eine Transsubstantion herbeiführen. — Doch — wir wenden uns zur Kraft und zum Segen des Genusses. Derselbe ist: die Theilnahme unserer Natur an derjenigen Christi. »Wie weniger Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so verwandelt der von Gott unsterblich gemachte Leib denjenigen, der ihn in sich aufgenommen hat, ganz und gar in sein Wesen.« Die Menschheit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit des göttlichen Wesens theilhaftig zu machen, ist überhaupt der Grund, warum sich die Offenbarung Gottes der vergänglichen Menschennatur verbunden hat und der Zweck im Besondern

des heiligen Abendmahls, »in welchem der Logos sich mit allen Gläubigen durch das in Wein und Brod bestehende Fleisch vereinigt.“

So viel über die Sakramente. Nun zu der Lehre von den letzten Dingen: Tod, Auferstehung, Gericht, Wiederbringung aller Dinge.

Der Tod ist die Trennung des Leibes von der Seele und die Auflösung des Körpers in seine Elemente. Physisch aufgefasst ist er eine Naturnothwendigkeit. Vom christlichen Standpunkt aber, d. h. von jenem Standpunkt aus, der Alles als zur Erlösung des Menschen geordnet betrachtet, muss auch er ein Moment sein in dieser Erlösung. Und dies ist er. Es soll nämlich durch ihn „die der Natur beigemischte Schlechtigkeit entfernt werden, wie es bei der Flüssigkeit der Fall ist, die beim Zerbrechen des Gefässes verschüttet wird und verschwindet, da nichts mehr dieselbe zusammenhält.“ Reinigung der Seele von dem Körper und Reinigung des infizirten Körpers selbst: dies ist seine Bedeutung. „Es nehme also keiner daran Anstoss, dass der Körper sich auflöst und das Leben im Tode aufhört. Er lerne in diesem scheinbaren Uebel das Uebermaass der göttlichen Liebe bewundern. Nachdem wir nämlich durch freien Entschluss des Bösen theilhaft und der unveränderlichen geistigen Seligkeit beraubt wurden, werden wir darum wieder in ein anderes Gefäss in Erde aufgelöst, damit wir, wenn der angenommene Schmutz entfernt ist, durch die Auferstehung die ursprüngliche Gestalt wieder gewinnen.“ Aufgelöst wird also im Tode der Leib, das Sinnliche, nicht aber zerstört. „Zerstörung ist nämtich Verwandlung in das Nichtseiende; Auflösung aber ist die Zurückführung eines Dings auf diejenigen Elemente, aus denen es zusammengesetzt war. Das der Auflösung Unterworfene geht nicht unter, wenn es auch unserer sinnlichen Wahrnehmung sich entzieht.“

Die Aufhebung, gleichsam die Negation des Todes ist die Auferstehung, welche die Vereinigung des Leibes und der Seele ist. Möglich ist die Auferstehung von Seiten des Leibes: sofern der Leib im Tode nicht zerstört,

sondern nur in seine ursprünglichen Elemente zersetzt wird; von Seiten der Seele: sofern der Seele in ihrem Verhältniss zum Körper eine gewisse Attraktions-Kraft innewohnt, »so dass sich auf die allernatürlichste Weise wieder zusammen findet, was zusammen gehört.“ Einen Maler, meint Gregor, solle man sich vorstellen, der die Farben seines Gemäldes wieder zusammennimmt und sie abermals nach denselben ästhetischen Gesetzen, nach Erforderniss des Gegenstandes vertheilt und anbringt. So wie ein Maler dies wohl auszurichten im Stande ist, „so sind wir überzeugt, dass die Seele auch nach Auflösung der Grundtheile ihres Körpers ihre natürliche Eigenthümlichkeit kennen werde.“ Die Auferstehung ist aber nicht so zu fassen, dass derselbe Leib, der aufgelöst wird, wieder zusammengesetzt und hergestellt werde; nicht aus dem groben Stoffe wie zuvor, wird er, sondern ätherisch verfeinert, so dass eine grössere Schönheit erscheint als die verlorne. Aber auch daran muss man festhalten, dass die Seele die Theile ihres Körperorganismus genau wieder erkenne, sonst könnte nicht von einer Auferstehung die Rede sein, sondern es entstünde ein neuer Mensch, ein anderer.

Was als Möglichkeit gesetzt ist in der Natur der Seele und des Leibes, ist zur Wirklichkeit geworden in Christo durch dessen göttliche Kraft. „Nachdem unsere Natur der eigenen Nothwendigkeit nach sich auch in Christo bis zur Trennung des Leibes und der Seele fortbewegt hatte, zwang er das Getrennte durch die göttliche Macht wie durch einen Leim wieder zusammen, indem er das Geschiedene zur unzerstörbaren Einheit verband; und in dieser Wiedervereinigung nach dem Tode, die nicht mehr aufhören soll, besteht die Auferstehung.“ Wie nun das Prinzip des Todes von Einem aus auf das ganze Menschengeschlecht überging, „auf dieselbe Weise erstreckt sich auch das Prinzip der Auferstehung von Einem auf die ganze Menschheit.“

Es ist aber nicht jede Auferstehung eine selige, nicht

jede zur Seligkeit. Etwas Anderes ist die Auferstehung, »sofern sie nur Umbildung und Erneuerung unsers Wesens ist« — zu dieser Auferstehung gelangen Alle nach der Anordnung unsers Gesetzgebers — etwas Anderes, »sofern sie Zurückführung ist zu dem seligen, göttlichen, jeder Trübsal entnommenen Zustande«; zu diesem gelangen nur »die Gereinigten«. — Beide scheidet das Gericht.

Das Gericht. — »Der Abgrund, von dem in der Geschichte des Lazarus die Rede, ist jener Abgrund, der zwischen dem Guten und Bösen, Himmel und Hölle ist; er entsteht nicht durch Theilung und Spaltung der Erde; ihn bildet das Gericht, das, je nach den verschiedenen Bestrebungen, die Menschen aus einander hält.« — »Wer einmal, was in diesem Leben süss und angenehm ist, erwählt hat, und nicht, durch Reue geleitet, seine thörichten und blinden Entschlüsse ändert, verschliesst sich für die Folge den Ort des Guten, wenn er einmal jene unausprechliche Nothwendigkeit, die er nicht überschreiten kann, wie einen öden und undurchdringlichen Abgrund, sich selbst gegraben hat«. Das ist die Hölle, »eine Art von unkörperlichem Seelenzustande, voll innerer Qual.« Hat aber der Mensch hienieden »die Lüste dieser Welt verachtet und sein Leben in Mühen hingebracht, da gelangt er in den Hafen der Ruhe.« Das ist der Himmel, »der glückselige Zustand der Seele jenseits«. Da werden wir aller Leidenschaften frei, nicht sowohl deshalb, weil diese an und für sich verwerflich wären (die Leidenschaften sind an und für sich etwas Indifferentes, sie sind Triebe ebenso zum Guten wie zum Bösen), sondern weil wir ihrer nun auch nicht mehr bedürfen. Die Seligkeit besteht eben darin, dass wir nun sind, was wir im Leibesleben nur zu werden strebten. Da wir nun dieses Ziel erreicht haben, da wir mit Gott Eins sind, so bedürfen wir keiner Affekte mehr, keiner Antriebe, keiner Reizmittel zum Guten. »Sind wir jener Natur ähnlich geworden, welche alle guten Gedanken übersteigt und weit über jede Macht erhaben ist, die da keines jener Dinge bedarf, die sich auf gut und sittlich beziehen, dieweil sie selbst des Guten

Fülle ist, und nicht etwa nur theilhaft desselben, oder nur in ihm; jener Natur, welche auch nicht die Bewegung der Hoffnung in sich zulässt — denn Hoffnung wird blos auf dasjenige gefasst, was nicht da ist, was aber Einer hat, sagt der Apostel, wie wird er das hoffen? — noch des Erinnerungs- und Gedächtnissvermögens zur Kenntniss der Dinge bedarf — denn was man sieht, das bedarf keiner Erinnerung; — jener Natur, die, was sie will, hat, und was sie hat, auch will, nichts Fremdartiges in ihr zulassend, sind wir dieser Natur ähnlich geworden, ist die Seele dahin entronnen, wo kein Mangel mehr: da wird selbst jede Regung einer Begierde aus uns entschwinden.« Das ist die Seligkeit.

Es sind aber Alle zu dieser Seligkeit bestimmt in dem grossen Welterlösungsplane Gottes. »Wer nun, ohne geheilt zu sein, stirbt, an dem wird die Heilung in dem künftigen Leben unternommen.« Der Tod hat zwar von den Banden des Körpers befreit, aber diese Befreiung ist an und für sich nicht im Stande, eine hienieden in Sinnlichkeit und Materie versenkte Seele zu reinigen. „Ist Einer mit seiner Seele völlig in die Fleischlichkeit versunken gewesen, ein Solcher wird, und sei er auch nicht mehr im Fleische, doch nicht von des Fleisches Begierden und Lüsten abstehen. Wie Solche, die an unsauberen Orten zu leben gewohnt, wenn sie auch in eine reinere und frischere Luft versetzt werden, gleichwohl von jenem üblen Geruche nicht auf einmal frei werden, so werden auch jene Fleischversenkten noch immer den fleischlichen Geruch an sich tragen.“ Die Befreiung, die endliche Erlösung soll nun im andern Leben vor sich gehen, und das ist die Bedeutung des Gerichts. Das Gericht über die Bösen ist nichts Anderes als jener Läuterungsprozess, ihnen selbst zum Segen. „Nicht aus Hass und zur Strafe des schlechten Lebens, wie mir deucht, thut Gott den Sündern Qualen an, sondern um die Menschen zu sich zu ziehen. Nur nothwendiger Weise leidet daher, was angezogen wird, jene herbe Pein, wie das Gold, das durch Feuer geläutert wird, ebenfalls gebrannt

und nicht blos die schlechte Schlacke dem Feuer ausgesetzt wird.“ Die Strafe ist also Züchtigung. Züchtigung ist aber von Nöthen, weil die Einen sich nicht anders erziehen lassen. „Bei denen die Leidenschaften Wurzel fassten und von denen keine Reinigung des Schmutzes versucht worden, nicht das mystische Wasser, nicht die Anrufung der göttlichen Allmacht, nicht die Besserung durch Busse, alle diese müssen nothwendigerweise in den Zustand übergehen, der ihnen angemessen ist.“ Es ist somit ein Unterschied in der Züchtigung, eine Stufenleiter in der Reinigung der Seelen: kürzere oder längere Dauer, leichtere oder schwerere Strafen, wie es Jeder bedarf. „Wie es am Körper verschiedene Krankheiten gibt, von denen einige leichter, andere schwieriger geheilt werden, Krankheiten, bei denen auch geschnitten und gebrannt werden und bittere Medizin zum Heben des Uebels angewendet werden muss: so ist auch das künftige Gericht in Bezug auf die Heilung der Seelenkrankheiten verschieden. Und wie diejenigen, aus deren Leibe Warzen herausgewachsen sind, von den Aerzten, die sie durch Schneiden oder Brennen entfernen wollen, nicht ohne Schmerz geheilt werden können, obschon es nicht zum Schaden dessen gereicht, der den Schmerz erduldet: so werden auch alle jene irdischen Anhängsel, die unsere Seele durch die Leidenschaft erhalten, zur Zeit des Gerichtes ausgeschnitten und abgestreift durch jene unaussprechliche Macht und Weisheit dessen, der die Kranken heilt.«

Keine ewige Verdammniss also, weil keine ewige Sünde! Auch der letzte Sünder, der Anfänger aller Sünde, der Teufel, soll, wie wir sehen, begnadigt, das heisst, geheilt werden. Das ist der Schluss des grossen universellen Heilsplans: »Wenn die Zurückführung der jetzt dem Bösen unterworfenen Wesen zu ihrem ursprünglichen Zustande erfolgt sein wird, dann wird der Dank der ganzen Schöpfung einstimmig sein, sowohl derjenigen, die bei der Reinigung Schmerzen empfinden mussten, als auch derjenigen, die nie der Reinigung bedurften.« —

Schliesslich bleibt nur noch übrig, den formalen Standpunkt zu betrachten, den Gregor festhielt. Mit andern Worten: Welches sind die Erkenntnissquellen, auf die er sich beruft, welches ist das Verhältniss von Glauben und Wissen, das er statuirt?

Vorerst nur negativ diese Frage beantwortet — Gregors Standpunkt ist der Gegensatz von dem Eunomianischen. Wir müssen hier weiter ausholen. Was Eunomius, betreffend die Lehre von der Trinität, aufgestellt, wissen wir bereits, so weit Basils Polemik uns in die Sache einführte. Es ist, kurz gesagt, das System des Arianismus, das heisst, der abstrakte Deismus. Nach Basils Tode nahm Gregor den Streit auf. Wir lassen diesen, so weit er die Trinitätsfrage beschlägt, bei Seite; es würde zu weit führen, übrigens auch wenig neue Punkte mehr ins Licht stellen. Dagegen müssen wir den formellen Standpunkt hervorheben, auf den sich Eunomius nun stellt. Es ist diess eine neue Seite an ihm, die er früher, im Streite mit Basil, nur wie im Keime, nur angedeutet, noch nicht aber so entschieden ausgesprochen hatte; überdem beschlägt diese Seite die gegenwärtige Frage.

Eunomius, um seinen formellen Standpunkt kurz zu bezeichnen, statuirte eine absolute Begreiflichkeit Gottes von Seite des Menschen; und die Form hiefür war ihm die Dialektik. Gott selbst wisse, soll er gesagt haben, von seinem Wesen nicht mehr als wir, und sein Wesen sei ihm nicht mehr, uns aber weniger bekannt, sondern was wir von demselben wissen, das wisse allerdings auch er, und hinwiederum, was er wisse, das finde sich auf gleiche Weise auch in uns. Es sei nur eine Schuld des einzelnen Individuums, wenn es einer solchen Erkenntniss unfähig sei; an sich komme der menschlichen Natur die Erkenntniss des Absoluten zu. Wozu hätte sich der Herr die Thüre, den Weg u. s. w. genannt? Eunomius ging so weit, denen, die behaupteten, die göttliche Natur und die Art und Weise der Zeugung sei unbekannt, nicht einmal den Christennamen zuzugestehen.

Mit diesen Bestimmungen trat Eunomius in Gegensatz

gegen sein eigenes System, gegen den Arianismus. Denn was ist dieser Anderes, als eine Art Dualismus, ein abstraktes Auseinanderhalten Gottes und der Welt, des Endlichen und des Unendlichen? Wie gesagt, es ist dies ein Widerspruch; aber dieser Widerspruch lag ebensosehr in der Sache als in Eunomius, oder vielmehr, Eunomius war nur der Geist, in dem der Widerspruch, der in der Sache lag, sich geltend machte und rächte. Jenen Dualismus nämlich, jenen abstrakten Deismus vermochte Eunomius nicht auszuhalten; sein Geist war zu scharf, sein Herz zu sehnsüchtig, um sich mit jener weiten Kluft begnügen zu können, die der Arianismus zwischen Gott und der Welt setzte. Die kirchliche Bestimmung der Trinität, näher des Sohnes Gottes, die die allein wahre Vermittlung gibt zwischen Gott und der Welt, wollte er nicht annehmen; er hätte sonst aufhören müssen, Arianer zu sein. Was blieb ihm nun für ein anderer Ausweg übrig, als, was im Sein Gottes und der Welt, also auf reale Weise, fehlte, in dem Wissen, in der Erkenntniss des Menschen von Gott und göttlichen Dingen, das heisst, abstrakt, ideal gleichsam ersetzen zu wollen und so den Gegensatz aufzuheben. Er ist freilich, wie wir sehen, nicht aufgehoben, vielmehr, wenn auch scheinbar zugedeckt, nur um so weiter, weil an der falschen Seite vermittelt. Aber merkwürdig ist es doch, zu sehen, wie der abstrakte Deismus auf diese Weise in absoluten Idealismus oder dialektischen Pantheismus überging und umschlug. Dieser Uebergang liegt in der Sache selbst und in dem inneren Widerspruch, an dem sie leidet, und hat zu allen Zeiten, wie sich dies auch geschichtlich nachweisen lässt, stattgefunden.

Doch wieder zur Sache. — Hatte die Kirche den einseitigen Deismus des Arius abgewiesen, so musste sie auch die absolute Dialektik des Eunomius abweisen. Beide verhalten sich ja auf gleiche Weise, wenn auch nach verschiedenen Richtungen, zu der Wahrheit des Christenthums: sie sind nur die Extreme, nach der Seite des Seins und des Wissens.

Dies that die Kirche durch den Mund Gregors, des Nysseners. Dieser Vater legte feierlichen Protest ein gegen die Anmassung der absoluten Erkenntniss. Er sprach dem Verstande des Menschen die Macht ab, Gott zu erkennen, das Absolute zu erfassen. Nicht einmal die unkörperliche Schöpfung, sagt er, vermöge dies, die, wie kleiu wir auch gegen sie erscheinen mögen, doch uns viel näher stehe, als dem unendlichen Gotte. Selbst in unserem eigenen Wesen, im Wesen der Natur, sieht er noch vieles Räthselhafte, Unbegreifliche. Wenn nun an und in uns, wie noch vielmehr in und an Gott!

Wie so unser Vater den Inhalt unserer Erkenntnisskräfte beschränkte, so äusserte er auch sein Misstrauen gegen ihre dialektische Form. »Allen, sagt er, ist klar, dass die spitzfindige Feinheit der Dialektik ihre Kräfte beiderseits hin anwenden kann, sowohl zur Umstürzung der Wahrheit als zur Vertheidigung der Lüge. Daher wir auch die Wahrheit selbst, wenn sie unter Anwendung derartiger Kunstgriffe vorgebracht wird, für verdächtig halten, als ob die Feinheit dieser Künste unsere Seele verführte und zum Truge hintriebe und von der Wahrheit ab.«

Hat Gregor nun überhaupt eine christliche Wissenschaft und Spekulation damit in Abrede gestellt? Wir müssen ihn nicht misverstehen. Mit aller Schärfe behauptet er zwar die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniss; aber diese Entschiedenheit ist nur gerichtet gegen jene Anmassung des abstrakten Verstandes, der durch seine wissenschaftlich-dialektische Form für sich allein glaubte das Absolute begreifen zu können. Diesem sich selbst genügsamen Verstande gegenüber ist er entschieden, allerdings durch den Gegensatz zuweilen hinausgetrieben über das Maass, das er an andern Stellen der Erkenntniss und ihrer Nothwendigkeit wieder einräumt. Wie gesagt, so ist er nur der Anmassung des einseitigen Verstandes gegenüber, nicht an und für sich. Wie hätte auch ein Gregor gegen die Erkenntniss eifern können, er, der den Versuch

einer christlichen Wissenschaft am meisten nächst Origenes sich angelegen sein liess. Gregor war sich aber der Grundlage, der Bedingungen, Stufen und Grenzen des Wissens wohl bewusst. — Betrachten wir nun, was Gregor hierüber feststellte.

Von dem Worte der heiligen Schrift und dem Kirchenglauben geht Gregor als dem gegebenen Inhalte aus. Von der Norm der Schrift sagt er: »Wir bedienen uns lediglich der Richtschnur der göttlichen Lehre und befolgen als Gesetz die heilige Schrift und sehen mit Nothwendigkeit auf diese zurück, nehmen auch blos auf und erkennen an, was mit der Absicht der Schrift übereinstimmt und zusammentrifft.« Und von der Kirchenlehre: »Es hat die Kirche ihre Erklärungen oder vielmehr hat sie den Glauben, der über jede Erklärung fest und sicher steht.«

Dieser gegebene und von Gregor als solcher anerkannte Inhalt der Schrift und Kirchenlehre soll nun aber für den Einzelnen geistig vermittelt, soll auch wissenschaftlich vermittelt werden. »Die göttlichen Worte sind Geboten gleich, denen wir glauben müssen; es ist aber zunächst kein Beweisgrund, der uns zu diesem Glauben nöthigt. Es ist nur Furcht, nach Art von Knechten, dass wir die Gebote aufnehmen, wir stimmen dem Gegebenen noch nicht aus innerm Drang und Ueberzeugung bei.« Dies soll nun aber auch sein. Dieser Vermittlungsprozess vollzieht sich sofort durch seine verschiedenen Stufen. Gregor nennt vorerst die weltlichen Wissenschaften. Und wer unsern Vater nur halbwegs kennt, weiss, wie ernst es ihm damit war, wie sehr er sich angelegen sein liess, das Material der weltlichen Wissenschaften, besonders aber der Naturkunde, herbeizuziehen in den Dienst der Theologie. Selbst die wissenschaftlich-logische Form erkennt er in ihrer Nothwendigkeit.

Gehen wir dann über zum Schriftinhalt, zur Erklärung der heiligen Bücher, so ist eine weitere Vermittlung die Allegorie, welche dem Nyssener wie seinem Lehrer und Meister Origenes gleichsam das Mittel war, aus der Schale

den Kern zu lösen. Nur Ein Beispiel hiervon. Gregor erklärt die Worte: »Seid fruchtbar und mehret Euch.« Die Erklärung wird nun moralisch und religiös so gefasst und gegeben: »Wachset in jener Vervollkommnung, die Gott gefällig ist, die am inwendigen Menschen geschiehet. Mehret Euch durch die Fruchtbarkeit der Kirche! Nicht an Einem Orte soll die Erkenntniss Gottes verschlossen bleiben, sondern in alle Welt das Evangelium des Heils verkündet werden. Mehret Euch! Wer? ihr, die ihr im Evangelio geboren seid! Erfüllet die Erde: das Fleisch, das Euch zur Herrschaft gegeben ist, machet voll von guten Werken. . . . Alle unsere Gliedmaassen sollen voll werden von der Beachtung der Gesetze Gottes. Das bedeutet das Wort: erfüllet die Erde!« — Eine Würdigung der Allegorie nach ihrem Ursprung und ihren Grundsätzen haben wir in Origenes Leben gegeben und berufen uns auch bei Gregor darauf. Dieser ging so weit, dass er den rohen Wortverstand mit dem ungemahlenen Korn verglich, das für Thiere, nicht aber für Menschen sich eigne.

Dies alles sind aber nur »die Vorstufen zum Heiligthum.« Der Höhepunkt der christlichen Wissenschaft ist die positive Erleuchtung durch den heiligen Geist. Derselbe Geist, der den Inhalt der Schrift und Kirchenlehre gegeben, ist auch allein im Stande, ihn im Menschen und für ihn zu vermitteln und aufzuschliessen.

Die christliche Wissenschaft kann sich aber nicht vollziehen, dies ist das Weitere, wenn ihr nicht ein christliches Leben zur Seite geht; die Spekulation muss mit der Mystik, die Reinigung des Geistes mit der Reinigung des Herzens, das Denken mit einem entsprechenden Leben verbunden sein. So erst gelangt der Mensch zu jener Höhe, da er »Gott schauen« kann.

Das sind die Stufen, durch die Gregor die christliche Spekulation ihrem Ziele zubewegen lässt. Wie ganz anders, als Eunomius es fasst! Vorerst setzt er einen objektiven göttlichen Inhalt voraus, den Grund, der zugleich das Maass alles weitern Wissens ist; dann nimmt er im Gegensatz gegen die blosse Dialektik des Verstandes, die

für sich das Absolute zu fassen meint, die Gesammtthätigkeit des ganzen Menschen in Anspruch in ihrem geistigen Ringen; endlich postulirt er noch eine Erleuchtung des Menschengeistes durch den Gottesgeist.

Das ist die Ansicht des Gregorius; dies, wenn wir so sagen sollen, seine Theorie der Erkenntniss. Etwas anderes ist dann die praktische Durchführung; und hier hatte unser Vater zu suchen, zu kämpfen und zu ringen wie alle, die demselben Ziele, das auch er sich gesetzt, mit dem ganzen Ernst ihres Geistes zusteuern.

Charakteristik Gregors.

Gregors Familie, Eltern, Geschwister kennen wir. Der Geist dieser Familie, wie er besonders von Makrina ausging, war und blieb Grund und Fundament im Leben unsers Vaters und in seiner Entwickelung. Zuweilen in Hintergrund tretend, zuweilen verdeckt taucht er doch immer auf, bricht er doch immer hervor. Diesem gegebenen Grunde geht in Gregor aber eine andere Richtung zur Seite: seine geistige Freiheit. Wir haben Gregor als Denker bezeichnet und ein Denker war er: an alles ging er mit seinem prüfenden Geiste; keine Frage liess er sich unbeantwortet; er war der Maulwurf, der allezeit gräbt und wühlt. Da ist nun überaus interessant zu beobachten, wie er sich in der Wirklichkeit, nicht nur im Prinzip, in der Theorie, sondern auch in der Ausführung mit dem gegebenen Inhalte des Christenthums zurecht gefunden hat. Ueberall, in solchen und ähnlichen Fällen, entsteht ja ein Kampf; ein Kampf, von dem jene zwar nichts wissen mögen, die kein Bedürfniss fühlen, sich an den Inhalt denkend heranzuwagen, der aber keinem Geiste erspart bleibt. Wohl dem, der aus den Schwankungen, Kollisionen und Widersprüchen bald zu einer einheitlichen Grundanschauung kommt! Auch unser Gregor blieb von diesen Schwankungen und Konflikten nicht bewahrt; wie hätte er es auch können! Seine

Philosophie, es ist nicht schwer, dies zu gewahren, tritt öfters in Widerspruch mit der Kirche; sein Idealismus, kühn, wie er ist, geht zuweilen hinaus über ihre Bestimmungen. Es ist wie bei Origenes. Aber wenn das der Fall ist, so ist sich's Gregor nie bewusst; und sobald er sich's bewusst wird, hält er alles wieder an den Prüfstein des Positiven. Er strebte, dies ist sein Ziel, nach geistiger Durchdringung beider: des objektiven Inhalts und seines subjektiven Denkens. Dass ihm dies, im Ganzen und Allgemeinen, für seine Zeit in hohem Grade gelungen, zeigt ein Blick auf sein System. Vergegenwärtigen wir uns dieses noch einmal in grossen, kurzen Zügen. Es sind da die drei Momente: erstens das Sein, das Wahre, das Einheitliche, das Göttliche; dann der Fall, die Disharmonie, die Täuschung, das Böse, kurz das Nichtsein (d. h. das Anderssein als das Sein Gottes und in Gott); drittens die Vermittlung, die Rückkehr, die Erlösung. Von oben wie von unten, vom göttlichen wie vom menschlichen Standpunkt, kommt Gregor zu diesen Momenten. Er betrachtet, um vom Standpunkt der Erfahrung auszugehen, die Welt wie sie ist, findet, dass sie, an die Idee Gottes ihres Schöpfers gehalten, nicht ist wie sie sein sollte. Sie ist es aber nicht, nicht durch die Schuld Gottes — diese Vorstellung hebt sich in sich selbst auf — sondern die Schuld muss im Menschen liegen, d. h. in seiner subjektiven Freiheit. Damit tritt Gregor in das Stadium der Entzweiung, des Bösen; aber dieses, eben weil nicht von Gott, muss sich aufheben oder übergehen in das Stadium der Erlösung. Diese Erlösung muss aber eine freie sein, d. h. eine nicht blos am Menschen, sondern auch durch ihn zu realisirende; wäre sie dies nicht, so hörte sie auf, Menschen-Erlösung, Erlösung der durch die Freiheit Gefallenen zu sein. Darum spielt die Freiheit eine so grosse Rolle im Systeme Gregors. Diese Erlösung hat nun ihren Mittelpunkt in dem Gottmenschen, und Alles vor Christo oder nach ihm zielt darauf, theils als ihre Vorbereitung, Wegbahnung, Vermöglichung, theils als ihre Vollen-

dung. Christus ist gleichsam die grosse Negation des Bösen und die grosse Attraktion des Guten. »Wo Licht ist, muss die Finsterniss weichen, wo Leben, der Tod.« Dies ist der Schlüssel der Erlösungstheorie. Das Böse muss aber weichen, denn es ist das Nichtseiende; das Gute muss siegen, denn es ist das allein Seiende, und im Menschen muss es siegen, denn noch hat der Mensch Sinn dafür, noch ist es seine eigne Natur; es ist wohl durch den Fall »mit tiefem Schlamm bedeckt«, aber vernichtet ist es in ihm nicht; darum kann es auch wieder hergestellt, hervorgelockt werden. Diese Erlösung geht nun ihren Gang durch die Welt und die Jahrhunderte, durch Raum und Zeit, durch Diesseits und — Jenseits. Selbst Tod, Auferstehung, Gericht sind, tiefer angesehen, nur Momente von ihr und in ihr. Der Erlösungsplan ist der höchste Universalismus, ist Weltplan, darum ist in diese Erlösung und ihren wundersamen Plan auch alles verarbeitet; was, für sich gefasst, isolirt, einzeln gedacht anders erscheint, — nur ein einfacher Naturprozess ist, wie z. B. der Tod, ist, in diesen höhern Zusammenhang eingereiht und von hier aus aufgefasst, ein Moment dieses Heilsplans; die ganze Natur ist so potenzirt. Ja, die Sünde selbst ist eingeschlossen in diesen Plan, aber so, dass sie, in ihm gesetzt, zugleich auch aufgehoben ist und zwar durch den Sünder selbst. Der Welterlösungsplan ist ein Welterziehungsplan. Von dieser Höhe herab ist das Böse, wenn auch zeitweise vorhanden, doch nicht für Gott vorhanden, darum, tiefer betrachtet, überhaupt nicht; und doch ist auch die Freiheit des Menschen gerettet. »Gott wusste sowohl die Zukunft, als auch hinderte er nicht die Neigung zu dem, was geschah. Denn Er, der alles mit seinem Blick umfasst, Zukünftiges wie Vergangenes, wusste sehr wohl, dass die Menschen vom Guten sich entfernen werden. Aber wie er den Abfall vom Menschen schaute, so erkannte er auch ihre Rückkehr zum Guten. Was wäre nun besser gewesen, die Menschheit überhaupt nicht ins Dasein zu rufen, da er vorhersah, dass sie vom Guten sich

entfernen würde, oder sie nach dem Irrthum und der Krankheit wieder zu dem ursprünglichen Zustand der Gnade zu führen?« — Wie aber Alles von Gott ausging, und nur was in Gott ist, seiend ist, so muss auch Alles wieder zurück zu ihm: dem Anfang entspricht der Schluss, dem Ausgang der Eingang.

Man kann nicht läugnen: es ist etwas Grossartiges und zugleich Tiefes in diesem Systeme; der Geist des Origenes weht darinnen. Gregor ist der würdige Schüler des grossen Alexandriners; ja, wir können sagen, dass unter allen Kirchenvätern bis anjetzt, nächst Origenes, keinem es in dem Maasse gelungen sei, ein ganzes christlich-wissenschaftliches System zu konstruiren, als eben ihm.

Gregor und Origenes sind sich, wie gesagt, nahe verwandt; zwar in einzelnen Punkten weicht jener von diesem ab; er nimmt keine Welt vor dieser Welt, keine Präexistenz der Seelen an, eben darum auch keine ewige Weltdauer, d. h. keine kreisartige Wiederkehr immer neuer und neuer Weltbildungen. Die Welt ist nach ihm in und mit der Zeit geschaffen und wird in und mit ihr enden. Aber in wie Vielem sonst sind sie sich gleich! im Allgemeinen in jenem erhabenen Idealismus, dann in der Allegorie, in der Lehre von der Freiheit, in der Idee der Wiederbringung aller Dinge, und vor allem in der Konzeption jenes universellen Erlösungsplanes, der ganz origenistisch, zum Erziehungsplan wird, und vermöge seiner Universalität zum Weltplan.

Noch Eins müssen wir an Gregor hervorheben, um so mehr als es mit einer kontemplativen Richtung, wie wir sie an ihm bemerkten, sonst selten im Bunde ist: wir meinen die Richtung seines Geistes auf die Erscheinungswelt, in der er sich mit Liebe ergeht. Er ist Naturforscher, nach einer Stelle hat er seine medizinischen Kenntnisse sogar praktisch angewandt; er besitzt einen für sein Zeitalter höchst anerkennenswerthen Reichthum profanen Wissens; ja seine Schriften können theilweise als wahrhafte Repertorien und Dokumente damaliger Scienz gelten. —

Gregors Charakter war sanft und mild, doch nicht ohne

eine gewisse Beweglichkeit und Reizbarkeit. Eins ist gewiss, dass er zum Handeln, fürs Leben nicht geschaffen war. Er war hierin das gerade Gegenstück seines Bruders. Das fühlte er selbst auch. Der Welt und der Wirklichkeit gegenüber sehen wir ihn darum mehr leidend als thätig: halb von ihren Wellen getragen, halb muthig schwimmend, zuweilen vorschnell und wechselnd in seinen Entschlüssen, und leicht gebeugt vom Schicksal. Aber sein liebevolles Wesen, sein milder Sinn hat sich nie verläugnet während seiner ganzen Laufbahn.

Wir schliessen diese Charakteristik Gregors mit den Worten: Nicht das praktische Wirken — das Wort und der Gedanke sind die That seines Lebens.

Gregorius von Nazianz.

»Erst muss man selbst rein sein, ehe man Andere reinigt; man muss selbst erst mit Weisheit begabt sein, ehe man Andere Weisheit lehret; Licht muss man sein, um Andere erleuchten zu können; man muss sich Gott genähert haben, wenn man Andere zu ihm führen will; man muss selbst in der Heiligung begriffen sein, wenn man Andere heiligen, sie leiten, ihnen mit klugem Rathe an die Hand gehen will.«

Gregors Vertheidigungsrede, 11. C.

Als von allen Seiten die morgenländischen Bischöfe zum Konzil nach Nizäa reisten, zogen auch einige kappadozische Bischöfe, unter ihnen der Metropolit von Cäsarea, durch Nazianz, ein Städtchen im südwestlichen Kappadozien. Hier tauften sie einen angesehenen Mann. Er hiess Gregorius. Schon lange hatte dieser Gregorius mit seiner Gattin, einer Christin aus einem altchristlichen Hause, gelebt, ohne zum Christenthume bekehrt zu sein. Er bekannte sich zur Lehre der Hypsistarier, »einer Mischung von heidnischem (persischem) Irrthum und jüdischer Gesetzlichkeit.« Es fehlte ihm aber zum Christenthum fast nichts als »der Name«: so sittlich war sein Wandel, so würdig sein Sinn. Dies Eine, dies Letzte aber fehlte noch. Die Gattin (Nonna hiess sie) so geduldig sonst in Allem — dies Eine trug sie mit Schmerzen. »Zur leiblichen Vereinigung hätte sie so gerne auch die Einheit des Geistes gefügt. Tag und Nacht warf sie sich Gott zu Füssen und erflehte von ihm das Heil ihres Hauptes mit viel Thränen und Fasten. Auch lag sie dem Gatten emsig an und suchte ihn

auf mancherlei Weise, in Ernst und Liebe, für das Christenthum zu gewinnen, vor Allem aber durch jenen tugendsamen Sinn, durch jenen Eifer in der Frömmigkeit, der niemals verfehlt, die Seele zu beugen und zu erweichen und von selbst zum Christenthum zu zwingen. So konnte es ihr auf die Länge nicht fehlen: höhlt ja ein Tropfen, wenn er beständig fällt, einen Stein aus.« Was durch die Gattin angebahnt war, vollendete ein Traum, »als wodurch Gott öfters eine Seele, die des Heiles würdig ist, rettet.« Der Gatte träumte nämlich, er sänge die Psalmstelle: »Ich freue mich dess, das mir geredet ist, dass wir werden ins Haus des Herrn gehen.« Es war ein neuer, ein ungewohnter Gesang; das Verlangen entzündet sich daran; die Gattin ergreift den Augenblick. Gregor thut den letzten Schritt: er wendet sich an Gott, an die Bischöfe, offenbart ihnen seine Sehnsucht, fordert von ihnen die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche. Nach kurzem Unterricht wird er in ihrer Gegenwart getauft. —

Was er, sich selbst unbewusst, gesucht hatte in dem Ernst seines früheren Lebens, ist ihm nun Erfüllung und Wahrheit und Klarheit geworden. Einige Zeit nach seiner Taufe wurde er Priester und Bischof der christlichen Gemeinde zu Nazianz.

Ums Jahr 330 etwa wurde diesem frommen Paar ein Sohn geboren, der nachmalige berühmte Gregor der Theologe. Es ist schon vielfach bemerkt worden, wie der zarte Einfluss weiblicher Seelen grosse Männer, besonders auch der christlichen Kirche, in der Grundrichtung ihres Geistes und Gemüthes bestimmt habe. Solcher Grossmütter, Mütter, Schwestern, Töchter ist ein langer Zug, ein ehrwürdiger Chor. Wir kennen bereits Emmelia, Makrina; ihnen schliesst sich an mit Monica, mit Anthusa auch Nonna, die Mutter unsers Gregor. Sie war — dies ist das Bild, das ihr dankbarer Sohn von ihr entwirft — ein Weib, das nicht, wie andere Weiber, an Putz und Glanz und Schönheit dieser Welt ihr Gefallen hatte, sondern nur Eine Schönheit kannte, die Schönheit der Seele, jenes göttliche Bild, das zu bewahren und stets zu reinigen

ihr Bestreben war; sie war eine Hausfrau nach dem Sinne Salomo's, thätig und geschickt in ihrem Hauswesen; eine Gattin, in allen Dingen ihrem Gatten, nach dem Gesetze der Ehe, unterthan; aber in wahrer Frömmigkeit durch Wort und That und das ganze Leben ihm Lehrerin und Führerin zu sein, scheute sie sich nicht; sie war eine Christin, treu und fest an der Kirche und ihren Dienern, ferne von aller Berührung mit dem Heidenthum, eine fleissige Beterin, so dass sie durch das Gebet auch die tiefsten Empfindungen des Schmerzes über eigene und fremde Leiden — und sie hatte ein tiefes Mitgefühl — überwand; eine Christin, ganz von dem Gedanken durchdrungen, einer gottliebenden Seele gezieme, alles Menschliche dem Göttlichen unterzuordnen; sie war eine Menschenfreundin, die sich nie ersättigen konnte in Unterstützung von Wittwen und Waisen, im Besuch der Armen und Kranken, also dass sie all' ihr Hab und Gut für weit unter ihrem Drange, wohlzuthun, fand und sich selbst, so es möglich gewesen, und ihre Kinder gerne verkauft hätte, um den Armen damit zu dienen; das dünkte sie: wahrhaft Schätze sammeln, die unzerstörbar seien. So war sie in allem, was sie war, ganz. Keine dieser Pflichten hinderte sie aber an der andern; ja vielmehr, die eine unterstützte und befestigte die Erfüllung der andern. —

Dies ist das Bild der Mutter Nonna. Ihrer war der Gatte würdig. Er war ein Mann, nach der Schilderung seines Sohnes, liebenswürdig und streng, ernst und mild; nicht ungeneigt zum Zorn, aber schnell ihn beherrschend durch seine christliche Kraft; sein Leben war voll Hoheit, sein Sinn voll Demuth, sein Wesen schlecht und recht, gleich weit entfernt von Hochmuth wie von äusserlicher Demuthsaffektion. Armen theilte er gerne mit und schnell mit, wollte aber keine Ehre davon haben, sondern überliess die Freude des Wohlthuns seiner Gattin, »als der besten und treusten Vertheilerin.« Er hatte nur Ein Anliegen: Ehre bei Gott. Dem Manne, der in der Welt Geschäften sich umtreibe, meinte er, möge es zukommen, alles so zu thun und zu sprechen, dass er daraus Ehre und Ruhm vor

der Welt habe; das sei natürlich: denn solchen gelte ja nichts höher als die Seligkeit dieser Welt; der geistige Mensch aber, der Christ, habe nur auf Eines zu sehen: seiner Seele Heil, und darnach Alles zu bemessen. Gregor war ein treuer Leiter seiner Gemeinde. Die Kirche von Nazianz, rühmt der Sohn, sei unter des Vaters Leitung ein neues Jerusalem gewesen, eine Art Arche in dieser eingebrochenen Sündfluth der Häresien.

Das waren die Eltern. Das war diese Ehe: nun nicht blos mehr eine leibliche Vereinigung der beiden Gatten, nun zur engsten Gemeinschaft der Seelen gediehen. Drei Kinder wurden ihnen geboren: eine Tochter: Gorgonia; zwei Söhne: Cäsarius und unser Gregorius, der älteste, der Liebling der Mutter.

Schon vor der Geburt ward unser Gregor von seiner Mutter »Gott geweiht«. Nonna hatte sich einen Knaben gewünscht; als sie nun einen Knaben erhielt, eilte sie mit ihm zur Kirche und legte seine Händlein zum Zeichen der Weihe auf die heil. Schriften. Oft nachher verglich sich Gregor mit Samuel, den seine Mutter Anna ja auch vor der Geburt dem Dienste Gottes geweiht hatte.

Der Knabe wurde gar fromm erzogen und ganz in dem Sinne des mütterlichen Gelübdes. Aber auch wissenschaftlicher Bildung sollte er nicht ferne bleiben, und frühzeitig entwickelte sich in ihm zumal die Liebe zum Studium der Beredsamkeit. Als er sich angeeignet, was Nazianz bieten konnte, ging er nach Cäsarea, der Hauptstadt der Provinz, und hier machte er, wie wir bereits wissen, die erste Bekanntschaft mit Basilius. In Caesarea in Palästina und in Alexandria, dem alten Sitze christlicher Gelehrsamkeit, setzte er seine Studien fort. Aber ihn zog es nach Athen. Es zog ihn so, dass er die günstige Jahreszeit zur Ueberfahrt nicht abwartete. Die Fahrt war unglücklich. Ein Sturm erhob sich, wie die ältesten Schiffer sich nur selten eines solchen erinnerten. Auch das Trinkwasser ging aus. Der Tod schien unvermeidlich. Gregor fühlte tiefe Bangigkeit, nicht sowohl um seines äusseren Lebens, als um seines Seelenheils willen. Er war noch Katechumen; er hatte sich

noch nicht taufen lassen, um durch Sünden der ertheilten Gnade nicht wieder verlustig zu gehen: er theilte hierin die Ueberzeugung des Jahrhunderts. Nun ohne die heil. Taufe, ohne »das geistige Wasser« sterben zu müssen, das war ihm das Schwerste. Von Schmerz überwältigt, warf er sich betend nieder und wiederholte thränend das Gelübde, das seine Mutter Nonna einst für ihn gethan. »Dein bin ich!« rief er; »ich war es früher schon und will es auch jetzt sein. Zweimal sollst du mich haben als theures Eigenthum, als Geschenk vom Lande her und von der See! Für dich will ich leben, wenn ich der zweifachen Gefahr entgehe; lässest du mich zu Grunde gehen, so geht dir ein Diener verloren!« So betete er; neuer Muth kam in sein Herz. Einem Schiffer, der ihn besonders lieb gewonnen, träumte sogar, Mutter Nonna schreite über das Meer daher, ergreife das Schiff und zöge es leicht und sicher ans Land. Es ist rührend, wie die liebe Mutter überall ihm, ja Fremden selbst, wenn sie ihn lieben, als Friedens- und Rettungsengel erscheint.

Die Gefahr und Noth ging vorüber. Das Schiff rettete sich, und Gregor landete in Aegina.

In Athen, noch immer der gefeiertsten Hochschule im römischen Reiche, beginnt nun die ernsteste Studienzeit Gregors. Hier war es, wo er mit seinem Landsmann Basil jenen Freundschaftsbund oder vielmehr »Seelenbund« einging, welcher die Schicksale beider für immer verkettete.

Wir kennen diese ganze Zeit, ihre Geschichte und ihren Charakter bereits aus Basils Leben. Sie war Gregor noch im höheren Mannesalter die süsseste Erinnerung; er kann — so spricht er sich in seiner Denkrede auf Basil aus — sich nur schwer von ihr trennen, das Auge wolle immer und immer wieder sich wenden zu diesen freundlichen Bildern. Und der herrliche Bund mit Basil ist ihm der Höhepunkt jener Zeit, ist ihm nicht bloss Erinnerung, ist ihm noch immer gegenwärtig, noch immer ein B e s i t z t h u m, auch nachdem Basilius längst zu seinen Vätern versammelt war. »Denn die sinnliche Liebe,« sagt Gregor überaus schön, »weil auf vergängliche Dinge sich beziehend, ist

vergänglich, gleich den Blumen des Frühlings. Auch die Flamme glüht ja nicht mehr, wenn der Brennstoff verzehrt ist, sondern erlöscht zugleich mit ihm; eben so wenig kann eine solche Begierde Dauer haben, wenn der Zunder verbraucht ist. Aber eine göttliche und reine Liebe, weil auf Unvergängliches sich beziehend, ist eben deswegen dauernd; und je voller ihr die (himmlische) Schönheit entgegentritt, um so fester kettet sie an sich und gegenseitig, die sie lieben. Das ist das Gesetz der Liebe, die von oben.«

Es war in Athen, da Gregor auch die Bekanntschaft mit dem Neffen des Kaisers Konstantius, dem Prinzen und nachmaligen Kaiser Julian, machte. Gregor fühlte sich gänzlich von ihm abgestossen und schon damals soll er über den Mann in die Worte ausgebrochen sein: »Welches Uebel erzieht sich hier das römische Reich!«

Der Aufenthalt Gregors in der Musenstadt scheint geraume Zeit gedauert zu haben. Als aufblühender Jüngling kam er an; als Mann von 30 Jahren verliess er sie. Man hatte, scheint es, ihn als öffentlichen Lehrer zurückbehalten wollen; aber Gregor hatte ein anderes Ziel. Er kehrte heim über Konstantinopel, nahm dort seinen jüngeren Bruder Cäsarius mit und nach langer Trennung kehrte er wohlbehalten in die Arme der Aeltern zurück. —

Die Jugend- und Studienzeit liegt nun hinter ihm. Er tritt in eine neue Lebensperiode. Noch ernstlicher denn je ringt er jetzt um seiner Seele Heil. Die Askese wird seine Braut; Gott ganz sein Leben zu weihen, in ihm heiligster Entschluss. — Wir sehen, es ist dieselbe Richtung, wie sie auch Basil ergriffen hatte nach seiner Heimkehr von Athen. Am liebsten hätte er sich, wie dieser, ganz aus der Welt zurückgezogen; aber er hatte Pflichten auf sich gegen die greisen Eltern. Dies schrieb er auch Basil, der ihn wiederholt in seine pontische Einsamkeit lud. Endlich folgte er auf einige Zeit der Einladung. Da lebten beide mit einander — doch wir kennen bereits diese Zeit. Wenn die Askese und die Liebe zu ihr ihre Stufen hat, so möchten wir jene Zeit »die Zeit der ersten Liebe« nennen. Es ist

ein Duft, ein Schmelz, eine Poesie über dieser pontischen Einsamkeit, über dieser Askese dort: Gregor kann in spätern Jahren nicht daran denken ohne eine Art Heimweh. Zwar spricht er einmal von der elenden Hütte, in der sie gewohnt, ohne Dach und ohne Thüre, von dem kärglichen Mahle, an dem die Zähne stumpf geworden; wie sie am Ende verhungert wären, wenn ihnen Basils Mutter nicht zu Hülfe gekommen sein würde. Aber das ist nur scherzend geschrieben und höchstens momentanes Gefühl gewesen. Der Gesammteindruck dieser Zeit war, wie gesagt, ein andrer. »Wer wird mich,« schreibt er einmal dem Freunde, »wer wird mich in jene früheren Tage zurückversetzen, in welchen ich mit dir in Entbehrungen schwelgte? Wer wird mir jene Lobgesänge und Nachtwachen, wer jene Erhebungen zu Gott im Gebete wiedergeben, jenes überirdische, unkörperliche Leben, jene Gemeinschaft und jene Seelenharmonie der Brüder, die von dir zu einem gottgleichen Leben erhoben wurden? Wer das eifrige Eindringen in die heil. Schriften und das Licht, das wir darin, unter der Leitung des Geistes, fanden?«

Ein übereilter Schritt des Vaters zog allem Anschein nach den Gregor aus der Einsamkeit zurück, in der er mit Basil gelebt.

Die Streitigkeiten über die Homousie des Sohnes waren unter Konstantius zu keinem Resultate gekommen: Kirchenversammlungen standen Kirchenversammlungen gegenüber. Gregor der Vater, der Bischof zu Nazianz, hatte nun in der Einfalt seines Herzens, ohne den Fallstrick zu merken, wie sein Sohn schrieb, sich verleiten lassen, das arianische Glaubensbekenntniss vor Ariminum zu unterzeichnen. Der Kaiser hatte die Formel verlangt, der Bischof nachgegeben. Aber die Mönche, dem athanasianischen Bekenntniss zugethan, erhoben sich dagegen. Da trat Gregor, der Sohn, ins Mittel und vermochte den Vater, öffentlich ein ganz orthodoxes Glaubensbekenntniss abzulegen. — Der Friede war wieder hergestellt in der Diözese, das Ansehen Gregors gestiegen beim Vater und bei der Gemeinde. Beide wünschten ihn zum Presbyter; doch, er weigerte sich. Da,

an einem hohen Festtage — wahrscheinlich war es Weihnachten 361 — trat der alte Bischof bei versammelter Gemeinde hervor und weihte seinen Sohn, der dies nicht ahnte, zum Presbyter. Dieser aber entfloh in den Pontus zu seinem Freund Basilius. Nun aber, in der Einsamkeit, überdachte er Alles, den Wunsch der Eltern, der Gemeinde: der äussere Ruf wurde zur lebendigen innern Stimme. Er kehrte um. Am Osterfeste hielt er die erste Rede in seiner neuen geistlichen Würde. Was er da sagte, war gross und wahrhaft christlich. »Es hat sein Gutes,« meinte er, »sich vor dem Rufe Gottes ein wenig zurückzuziehen, wie vor Alters jener Moses und später Jeremias; es hat aber auch sein Gutes, bereitwillig hervorzutreten, wenn Gott ruft, wie Aaron und Jesaias; nur muss beides mit frommem Sinne geschehen, jenes wegen einwohnender Schwachheit, dieses im Vertrauen auf die Kraft dessen, der da ruft.« — Des Redens war aber noch immer kein Ende. Einige beschuldigten ihn der Unbesonnenheit, des Leichtsinns, Andere legten ihm Verachtung des geistlichen Standes zur Last; Andere wollten sogar behaupten, er habe sich entfernt aus Verdruss, dass man ihn nicht zum Bischof gemacht. Gregor wusste wohl, wie es die Menschen haben. »Thut doch der Mensch nichts lieber, als von Andern reden, und das vorzüglich, wenn Gewogenheit oder Abneigung ihn antreibt, wodurch denn gewöhnlich die Wahrheit leiden muss. Ich meinestheils will darum die Sache, wie sie ist, unverholen darlegen und für beide Parteien, für die, welche mich tadeln, wie auch für die, welche sich meiner eifrig annehmen, billig entscheiden, indem ich mich selbst theils anklage, theils vertheidige.« Die Schrift, in der Gregor dies thut, ist seine berühmte Schutzrede. Er gibt darin die Gründe an, warum er geflohen: das Unerwartete der Weihe, »also dass er seiner selbst nicht mehr mächtig gewesen«; dann »eine gewisse Sehnsucht nach dem Glück eines stillen und einsamen Lebens«. »Schon war ich so weit gekommen, dass ich, so zu sagen, an der Schwelle der Einsamkeit stand, und was ich da verkostet hatte, entzündete mein Verlangen noch heftiger«; und nun

sollte er diesem Leben entfremdet werden. Noch ein Weiteres kam dazu: die Betrachtung: »wie so Viele mit ungewaschenen Händen und mit unheiliger Seele sich an das Allerheiligste wagen, um den heiligen Tisch sich drängen und stossen, wie wenn sie diesen Stand nicht als Vorbild der Tugend, sondern vielmehr als ein Mittel, bequem zu leben, nicht als einen Dienst, der strengsten Rechenschaft unterworfen, sondern als eine über alle Verantwortlichkeit erhabene Würde ansähen«; und dies, »dass der Priester dermalen weiter nichts mehr sei, als ein leerer Name«; dies sei ein weiteres Bedenken für ihn gewesen. Eine ernste Anklage, die hier Gregor erhebt, eine Anklage, die von seiner hohen Seele zeugt, aber, genau erwogen, ihn nur um so mehr hätte bewegen sollen, das Amt anzunehmen. In der That, der letzte, der entscheidende Punkt kommt nun erst: es ist die Würde des Standes selbst, dessen Ernst, Schwierigkeit, Verantwortlichkeit — das hat ihn zurückgeschreckt. Diese Würde und Bürde entwickelt uns Gregor in so volltönenden, in so gewaltigen Worten, dass es wohl werth ist, sie wiederzugeben. Folgen wir der Entwickelung! —

Der Priester Christi, das ist das Erste, muss selbst ein Muster sein eines Christen. »Vor Allem aus soll ein Priester so sein, dass er zu keiner Zeit, in keinem Verhältniss, irgend einen falschen, unächten Klang von sich gebe, oder schlechtes Metall an sich habe, das noch einer Läuterung bedürfte. Widrigenfalls wäre das Unheil grösser, je grösser die Anzahl seiner Untergebenen ist. Schnell verbreitet sich verderblicher Pesthauch in der Luft und steckt die Menschen an; aber weit schneller noch verbreitet sich das Laster eines Vorgesetzten über die, die auf ihn sehen. Daher müssen wir uns vor Allem hüten, dass wir nicht als schlechte Maler der wunderschönen Tugend erscheinen.« Aber nicht blos frei sein von Lastern soll der Priester, sondern auch an Tugend sich auszeichnen. »Er halte es noch nicht für etwas Grosses, das Volk zu übertreffen, aber unter seiner Würde zurückzubleiben sehe er als gros-

ses Uebel an. Seine Tugend soll er abmessen nach Gottes Gesetz, nicht nach seinem Nebenmenschen, seien sie nun lasterhaft oder wie immer der Tugend beflissen. Böses und Sträfliches thun, worüber das Gesetz strenge richtet, das halte er für Sünde des gemeinen Mannes; hingegen für Sünde des Vorstehers, nicht an Vollkommenheit Andere zu übertreffen, wenn er anders durch das Uebergewicht seiner Tugend die Menge zum Guten heranziehen und nicht gewaltsam beherrschen, sondern durch Ueberredung leiten will. Denn was aus Zwang geschieht, ist nicht nur tyrannisch und unrühmlich; es ist auch ohne Bestand; es ist wie mit einer Pflanze, die man mit der Hand umgebogen hat und die, sobald man sie fahren lässt, ihre vorige Richtung wieder anzunehmen pflegt; was aber gutwillig geschieht, ist recht und dauerhaft und wird festgehalten durch das Band der Liebe.«

Der Priester, dies ist das zweite, muss aber, sofern er Seelsorger, auch mit hoher »Seelenkunde« ausgerüstet sein. »Es sei auch Einer frei von Sünden, er habe die höchste Stufe der Tugend erreicht — welche Kenntniss erfordert nicht dies Amt! Denn wirklich scheint es mir die Kunst aller Künste, die Wissenschaft aller Wissenschaften zu sein, den Menschen, dieses so vielgewandte, so vielartige Thier zu regieren.« Gregor vergleicht, um dies anschaulich zu machen, die Heilkunst der Seele mit der des Körpers. »Betrachten wir, sagt er, die Natur des Objekts. Welcher Unterschied! Die eine beschäftigt sich blos mit dem Körper, mit dieser brechlichen und hinfälligen Materie, die in jedem Fall doch aufgelöst werden und das Schicksal erfahren wird, das ihre Beschaffenheit nothwendig mit sich bringt, wenn sie auch jetzt noch eine Zeitlang mit Beihülfe der Kunst dieser Zerrüttung widersteht. Sie ist den Gesetzen der Natur unterworfen und kann ihre Grenzen nicht überschreiten und Krankheit oder Alter werden sie zerstören. Die andere hat es mit der Seele zu thun, die aus Gott und göttlich ist, und Theil hat an dem himmlischen Adel, nach welchem sie auch hin-

strebt. Hier gilt es das Heil der Seele, der hochbegnadigten und unsterblichen Seele, die für die Tugend ewig belohnt, für das Laster ewig bestraft wird. Wie wichtig soll uns daher dieses Geschäft erscheinen!« Ferner: »die Heilkunst hat den Körper so in ihrer Macht, dass sie seinen Zustand umändern kann, wenn nicht, was doch auch leicht zu vermeiden ist, ein kleines Versehen des Kranken ins Spiel kommt; da rüstet sich nichts zu listiger Gegenwehr, nichts widersetzt sich schlau den Mitteln der Kunst. Uns dagegen ist unser hohe Verstand und die Eigenliebe das grösste Hinderniss auf dem Wege zur Tugend. Wir führen so zu sagen Krieg gegen unsere eigenen Bundesgenossen. Anstatt dem Arzte sorgfältig unsere Krankheit zu offenbaren, suchen wir geflissentlich der Arznei los zu werden: stark wider uns selbst, geschickt zu unserm eigenen Verderben! Denn wir verheimlichen entweder die Sünde auf eine jämmerliche Weise und suchen sie wie ein eiterndes, bösartiges Geschwür in der Tiefe der Seele zu verbergen, oder wir entschuldigen unsere Fehler, suchen Vertheidigungsgründe für unsere Vergehen oder endlich setzen sich wenigstens die aus uns, welche kühner und verwegener sind, mit eiserner Stirne über Sünde und Arzt hinaus und stürzen sich blindlings in die Tiefe aller Laster. O des Wahnsinns! Die wir als Wohlthäter lieben sollen, bekriegen wir als Feinde, und so glauben wir denen, die uns wohlwollen, am empfindlichsten zu schaden, wenn wir am heftigsten gegen uns selbst wüthen, gleich jenen, die im Wahne, dass sie Andere zerfleischen, an ihrem eigenen Fleische nagen.« Noch mehr: »Die Heilkunst des Körpers beschäftigt sich grösstentheils mit Krankheiten, die in die Augen fallen. Dagegen geht unsre ganze Heilkunde, unser ganzes Streben auf den innern Menschen; unser Kampf ist gerichtet gegen jenen Feind, der von innen uns anfällt und bekriegt, und, was das grösste Unglück ist, uns dem Tod der Sünde übergibt, indem er uns selbst als Waffe gebraucht zu unserm Verderben.« So viel in Rücksicht auf die Natur des Objekts. In der That genug, um die Würde und Bürde des geistlichen Amtes ins hellste Licht zu

stellen. Sie tritt aber auch hervor, wenn wir ihren Zweck ins Auge fassen, besonders im Vergleiche mit dem Zweck der leiblichen Heilkunde. »Diese, die leibliche Heilkunde, trägt nur Sorge, dass der Körper bei guter Gesundheit erhalten, oder wenn er zerrüttet ist, wiederhergestellt werde; und da weiss man nicht einmal, ob es dem Menschen nütze oder nicht, oft hat ja dem Besitzer einer Sache gerade das Gegentheil mehr genützt, wie es der Fall ist bei Armuth und Reichthum, Ehre und Verachtung, Niedrigkeit und glänzende Grösse, und bei dergleichen Mitteldingen, die ihrer Natur nach weder gut noch böse sind, sondern es erst werden durch die Anwendung des Besitzers. Die andere dagegen hat zur Aufgabe die Seele zu beflügeln, sie der Welt zu entreissen und zu Gott hinzuführen, das Ebenbild Gottes in ihr zu erhalten, wenn es Gefahr leidet, zu schützen, wenn es verunstaltet ist, wieder herzustellen, Christus durch den heiligen Geist in die Wohnung des Herzens einzuführen, kurz, ihn zu vergotten, ihn, der himmlischen Ranges ist, der himmlischen Seligkeit theilhaft zu machen.« — Zu allem dem kommt noch die unendliche Verschiedenheit der Seelen und ihrer Behandlung. »Nicht einerlei Sinn und Begierde hat der Mann und das Weib, der Greis und der Jüngling, der Reiche und der Arme, der Frohe und der Traurige, der Gesunde und der Kranke, der Fürst und der Unterthan, der Gelehrte und der Ungelehrte, der Kühne und der Furchtsame, der Sanfte und der Zornmüthige, der Aufrechtstehende und der Gefallene.«

»So sind, sagt Gregor die Schwierigkeiten der Seelenheilkunde zusammenfassend, unsere Krankheiten beschaffen, solche Arbeit liegt dem guten Hirten ob, der sich seine Heerde lässt angelegen sein und sie leitet nach den Vorschriften der Hirtenkunst, die da recht und billig und unseres wahren Hirten würdig ist.«

Doch nicht blos tiefe Seelenkunde, auch tiefe Einsicht in die christlichen Heilswahrheiten ist Bedürfniss für den Priester als Theologen und Prediger;

da sind »die Lehren über diese Welt oder über beide Welten, über Materie, Seele, Geist, über gute und böse Geister, über die Vorsehung, über unsern Zustand und die endliche Wiederherstellung, über Vorbilder und Wahrheit, über beide Testamente, über die erste und zweite Ankunft Christi, über seine Menschwerdung, seine Leiden, seinen Tod, über die Auferstehung, das Ende der Welt, das Gericht, die Wiedervergeltung, entweder in Strafe oder in Herrlichkeit, und vorzüglich, was von der allerhöchsten und hochheiligen Dreieinigkeit zu glauben ist.«

In dem Bisherigen hat Gregor, wenn wir so sagen dürfen, das Ideal eines Geistlichen, wie er es fasst, hingestellt. Er sieht es aber auch verwirklicht in Männern des alten und neuen Bundes, vor allen in Paulus. »Sein Eifer im Lehramt, also schildert er ihn, seine vielfältige Art zu heilen, seine Menschenfreundlichkeit, sein Ernst mit Milde gepaart, so dass weder seine Nachgiebigkeit in Feigheit, noch seine Strenge in Härte ausartete — was soll ich davon sagen. Vorschriften gibt er für Knechte und Herren, für Fürsten und Unterthanen, Männer und Weiber, Eltern und Kinder, Verheirathete und Ehelose, für Enthaltsamkeit und Freudengenuss, für Gelehrte und Ungelehrte, für Beschnittene und Unbeschnittene, für die, welche nach Cristus und für die, welche nach der Welt leben, für den Geist und für das Fleisch. Den Einen, die auf dem rechten Wege wandeln, gesellt er sich als Gefährte zu und als eifriger Mithelfer, die Andern, die auf dem Irrwege gehen, hält er davon ab. Einmal schlägt er mit dem Banne, ein andermal lässt er wieder die vorige Liebe walten. Er trauert, freut sich, reicht Milch zur Nahrung, spricht von hohen Geheimnissen; er lässt sich herab zu diesen, jene sucht er mit sich zu erheben; bald droht er mit der Ruthe, bald zeigt er wieder den Geist der Sanftmuth. Einmal ist er der geringste unter den Aposteln, ein andermal verspricht er einen Beweis des in ihm redenden Christus; einmal wünscht er sich das Abscheiden von dieser Erde und wird schon hingeopfert, dann aber hält er es wieder für besser, ihretwegen im Fleische zu bleiben. In Krankheit, in Drangsal

rühmt er sich; er pranget mit den Todeswunden sehr, wie in einem herrlichen Schmucke; über das Fleisch erhaben, frohlockt er im Geiste. Er ist in Wissenschaften nicht unerfahren, und doch sagt er, er sehe nur dunkel und wie in einem Spiegel. Er vertraut auf den Geist und doch züchtigt er den Leib. Er streitet für Alle, bittet für Alle, eifert für Alle, entbrennt für Alle, für die, die unter dem Gesetze sind und für die Auswärtigen. Er ist ein Prediger der Heiden, ein Beschützer der Juden. Aber weit mehr noch wagt er für seine Brüder dem Fleische nach — darf ich es wagen, es nachzuerzählen? — er wünscht, dass diese anstatt seiner durch die Liebe mit Christus vereinigt würden. O der herrlichen Gesinnung! Er ahmt Christus nach, der für uns ein Fluch ward; oder, um mich nicht so stark auszudrücken, er ist der erste nach Christus, der es auf sich nimmt, ihretwegen als Verbrecher zu leiden. Doch wozu das Alles? Nur für Christus, für das Evangelium lebt er, nicht für sich; für ihn ist die Welt gekreuzigt, und er ist gekreuzigt für die Welt und alles Sichtbare. Alles ist ihm gering und nicht werth des Verlangens. Und doch hat er von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangeliium überall verbreitet und doch war er in den dritten Himmel entzückt, schaute das Paradies und vernahm unaussprechliche Dinge. So war Paulus, so die, die von seinem Geiste beseelt sind.« Ja, das ist Gregors Ideal; man fühlt es ihm wohl an. »So muss ein Brautführer, ein Freier der Seelen beschaffen sein.« Aber eben dies schreckt ihn zurück. Auf der einen Seite: »diese Majestät, diese Höhe, diese Würde«; auf der andern Seite die Verantwortlichkeit, die Gefahr, die Drohungen: »das beschäftigt mich Tag und Nacht; das zehrt mir das Mark aus den Gebeinen, darüber schmachte ich hin und verliere allen Muth und wage es nicht, frei aufzuschauen, also dass ich nicht denken mag an Herrschaft über Andere, sondern darauf sinne, wie ich selbst dem kommenden Strafgericht entrinne und vom Rost der Sünden mich ein wenig reinigen möge. Erst muss man selbst rein sein, ehe man Andere reinigt; man muss erst selbst mit Weisheit begabt sein, ehe man Andere Weisheit lehrt.

Keiner ja darf sich Ihm nahen, wenn er noch nicht männlich stark das Kreuz Christi tragen gelernt hat. Keiner ist würdig dieses grossen Gottes, unsers Opfers und Hohenpriesters, wenn er nicht vorher sich selbst zum lebendigen und heiligen Opfer Gott dargebracht hat. Wie hätte ich's da wagen dürfen, ihm das äussere Opfer, das Bild so hoher Geheimnisse darzubringen. Ich fürchtete, ich möchte an Händen und Füssen gebunden aus dem Hochzeitsaal hinausgestossen werden als ein Mensch, der kein hochzeitliches Kleid trägt.«

Wir haben Gregor sprechen lassen. Wir kennen nun das grosse, heilige Bild eines Priesterthums, das vor seiner Seele steht und würdig, vor der Seele jedes Dieners Christi zu stehen! — Das hat ihn zur Flucht bewogen: er fürchtet nicht den Krieg von Aussen, »nicht jenes reissende Thier, das jetzt gegen die Kirche wüthet« (Julian); noch weniger, wie wir sahen, ist es Verachtung des geistlichen Standes; »so fremd ist mir doch nicht Gottes Grösse und des Menschen Niedrigkeit, dass ich es nicht als ein grosses Glück für jedes geschaffene Wesen ansehen sollte, hintreten zu dürfen vor Gott den Alleinglänzenden und Lichtstrahlenden.« — Wenn Gregor nun zurückgekehrt ist, so war hievon Beweggrund: die Sehnsucht nach der Gemeinde und die Ueberzeugung von dem Verlangen der letztern nach ihm, »denn nichts wirkt bei der Liebe so mächtig und stark als Gegenliebe«; es war die Pflicht gegen die betagten Eltern: »dieser Altvater Abraham, den ich gleich einem Engel schätze, und diese Sarah, die mich durch die Lehre des Glaubens auch geistlicher Weise geboren hat, ihnen hatte ich ja gelobt, den Stab ihres Alters, die Stütze ihrer Schwachheit zu sein und ich wollte nicht, dass mir ihr Segen entstehe«; dann, »der dritte und wichtigste Beweggrund war das Beispiel des Propheten Jonas, der Vorwurf des Ungehorsams, die Strafe, die darüber ausgesprochen«: das alles hat ihn zurückgeführt. »Ich werfe mich nun nieder und demüthige mich unter der mächtigen Hand Gottes und bitte meiner Nachlässigkeit und Wi-

derspenstigkeit halber, wenn ich dadurch gefehlt habe, um Verzeihung. Ich schwieg, aber nicht immer will ich schweigen, ich zog mich zurück, um mich selbst zu erforschen, jetzt aber hab' ich beschlossen zu reden. Was bedarf es noch vieler Worte? Da bin ich, ihr Hirten und Mitgehülfen! Da bin ich, du heilige Heerde, würdig des Oberhirten Christi. Da bin ich, o Vater, gib deinen Segen! O dass ich befestiget werde, ich und dieses geistliche Haus, dass ich von der Kirche hienieden möge aufgenommen werden in die Kirche dort oben, in die Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind.«

Wir haben Gregor in's Herz geblickt; wir wenden uns wieder zur äussern Geschichte. Um dieselbe Zeit wohl, als Gregor von seinem Vater zum Presbyter geweiht wurde (361), bestieg Julian den kaiserlichen Thron. Schon da er noch in Athen studierte als Prinz, wollte Gregor Böses von ihm geweissagt haben. In Julian suchte sich das Heidenthum in seinem alten Glanze und in seinem Gegensatz gegen das Christenthum noch einmal zusammenzuraffen. Julian wollte das Heidenthum heben von oben herab: er begünstigte das Heidenthum als Kaiser und suchte es mit den Staatseinrichtungen in Verbindung zu setzen; ebenso begünstigte er die Heiden in allen öffentlichen Stellen; heben von innen heraus: alle herrlichen Anstalten z. B., durch die das Christenthum gross geworden (Armen-Liebe u. s. w.) wollte er auf sein Heidenthum übertragen (als ob der Geist sich übertragen liesse und nicht von innen heraus wachsen müsste!). Umgekehrt suchte er das Christenthum zu brechen, von oben herab. Wir haben schon im Leben des Athanasius bemerkt, dass Julians sogenannte Toleranz gegen das Christenthum nur scheinbar war, nicht etwa aus der Erkenntniss von der Nothwendigkeit eines solchen Grundsatzes, sondern aus der Berechnung hervorging, durch diese Allen zugestandene Lehrfreiheit werde die Verwirrung unter den Christen wachsen; wir haben gesehen, dass, wenn grosse Männer unter den Christen diesen Plan durchschauten, wahrhaft christliches Leben förderten und dadurch dem

Heidenthum Abbruch thaten, wie z. B. eben ein Athanasius, diese Männer Hass und Verfolgung von ihm zu erfahren hatten. Ueberhaupt in dem Maasse, in dem er das Heidenthum auch bürgerlich zu heben suchte, z. B. durch Gewährung verschiedener Freiheiten, suchte er durch die Entziehung ebenderselben das Christenthum zu stürzen. Ja, brechen wollte er das Christenthum — auch von innen heraus, durch sein Gebot, dass nur Heiden Jugendlehrer sein sollten: dadurch wollte er christliche Jünglinge, dadurch, indem er so den Christen ein wichtiges Bildungsmittel entzog, christlich-wissenschaftliche Bildung überhaupt ins Gedränge bringen. Das erkannte Gregor, und um so erbitterter wurde er, je unschuldiger die Form aussah, in die der Kaiser seinen Hass gegen das Christenthum gehüllt. Es war eine unblutige Verfolgung, aber eben deswegen eine um so gefährlichere. Alle Formen hatte die Verfolgung angenommen; dies war die letzte, die feinste; Mässigung von beiden Seiten war da keine. Gregor erhob sich gegen Julian, noch nach des Kaisers Tode, in heftigen Invektiven; und in diesen Reden spricht sich jene bittere Stimmung aus, die allemal einen solchen Kampf begleitet, eine Stimmung, die wir weit entfernt sind zu billigen, die wir nur erklären wollten.

Ueber die folgenden Jahre eilen wir hinweg. Wir kennen ihre Ereignisse aus des Basilius Geschichte. Wie Gregor diesen seinen Freund, der damals Presbyter zu Cäsarea war, mit dem Bischof Eusebius versöhnt, wie er später bei der Wahl eben desselben zum Bischof von Cäsarea sich betragen, wie er dann von diesem zum Bischof nach Sasima geweiht worden und wie er dies aufgenommen, alles dies ist uns bereits bekannt. Das aber müssen wir noch bemerken, dass Gregor, selbst in spätern Jahren, selbst nach dem Tode des Basilius, das bittere Gefühl über diese Bischofswahl nach Sasima, wie er selbst in der Denkrede auf seinen Freund gesteht, nicht verwinden konnte. »Denn daher, klagt er, kam mir aller Unbestand und dass ich im Leben so sehr herumgeworfen und aus meiner Philosophie herausgerissen wurde.« »Doch, fügt er entschuldi-

gend hinzu, mein Freund bezog so sehr Alles auf's Geistige und Göttliche, dass er auch die Pflichten der Freundschaft, die er sonst so heilig hielt, hintansetzte, wo er es im Interesse der Sache Gottes hielt.« Wir begreifen diese Empfindlichkeit Gregors; an dem, was er da sagt, ist viel Wahres; das Bisthum von Sasima, wie wir sehen werden, ist ihm das ganze Leben lang als sein dunkler Schatten nachgefolgt; aber wir müssen auch das Gefühl ehren, mit dem er seinen Freund auf so edle Weise entschuldigt. Wir glauben, er habe damit aus Basilius herausgesprochen.

Aus der Einsamkeit, in die sich Gregor geflüchtet, um dem Bisthum von Sasima zu entgehen, rief ihn der greise Vater zurück, der ihn flehentlich bat, dass er nach Nazianz kommen und die Verwaltung des dortigen Bisthums mit ihm theilen möchte. Es widerstand der Sohn nicht länger; er kehrte 372 in seine alten Verhältnisse zurück und half dem Vater im Dienst der Kirche zu Nazianz und wollte, wie er bescheiden hinzufügte, versuchen, dem kräftigen, hochfliegenden Adler als ein nicht ganz unähnlicher Abkömmling zu folgen. In seiner neuen Stellung entwickelte Gregor grosse Thätigkeit. In Doare, einer kleinen Stadt des zweiten Kappadoziens, setzte er anstatt des vertriebenen häretischen Bischofs einen rechtgläubigen, Eulatius, ein. In der Einweihungsrede sagte er zu diesem unter Anderem: »Nichts Grosses geschieht ohne Prüfung und Versuchung, denn es ist der Lauf der Natur, dass das Niedrige leicht, das Hohe schwer ist; du hörst vom Paulus, dass wir durch viel Trübsal eingehen müssen ins Reich Gottes. O so sprich du auch: wir sind in Feuer und Wasser gekommen, aber du hast uns ausgeführt und erquickt. O des Wunders! Den Abend lang währet das Weinen, aber des Morgens die Freude.«

Um diese Zeit wurde die Gegend von Nazianz von einer furchtbaren Dürre heimgesucht, in deren Gefolge alle Uebel einfielen, die eine solche Kalamität zu begleiten pflegen. Gregor trat statt seines Vaters auf und hielt eine

Buss- und Trostrede. »Woher diese Schläge, diese Drangsale? ruft er aus. Etwa durch Zufall, durch blinde Unvernunft, durch eine regellose Bewegung des Weltalls? Nichts von alle dem! Dieselbe Weisheit, die die Welt harmonisch geschaffen, regiert sie noch durch ihre Fürsehung.« Woher also diese Schläge? Von Gott? Ja und nein, antwortet Gregor. Nein: »denn Zorn widerstrebt seiner Natur, ihr ist Barmherzigkeit angemessen»; Ja: »denn wohl ist Barmherzigkeit seine Natur, aber zum Zorn wird er durch uns gezwungen.« Also in uns unmittelbar liegt der Grund all dieser Uebel; man soll es nur bekennen, »denn ein grosses Heilmittel gegen die Sünde ist ein offenes Bekenntniss»; in uns, in unserm Ungehorsam gegen Gott, in der Lieblosigkeit gegen die Nebenmenschen, da liege die Schuld dieser Kalamität. Und was ihr Zweck? Diese Heimsuchung, lehrt er, sei eben so sehr zu unserer Züchtigung als zur Strafe, eben so sehr zu unserer Genesung als im Interesse der Gerechtigkeit Gottes. »Die Natur, sonst dem Menschen dienend, ihm zum Frommen, wandelt sich zur Strafe der Gottlosen, damit wir, da wir für seine Gaben nicht danken, dadurch erzogen werden und Gottes Macht anerkennen aus dem, was wir leiden, da wir sie nicht anerkannten aus dem, was wir Gutes empfingen.« Bedenken sollen Alle das, auf dass der Zweck der Heimsuchung erfüllt werde. Bekennen, bereuen, Busse thun: so werde dieser Zweck erfüllt, so Gott versöhnt. »In Thränen lasst uns säen, auf dass wir in Freuden ernten. Unsündlich sein, ist übermenschlich und Gottes allein; unheilbar aber erkrankt sein, Sache jener bösen und widergöttlichen Natur und derer, die von ihr beherrscht werden; umzukehren aber, wenn man gesündigt, das ist Sache der Menschen und zwar derer, die ihr Heil suchen. Denn wenn auch dieser Staub etwas von Sünde mit sich führt, die nach oben strebende oder doch dafür geschaffene Seele niederhält, so soll doch das Gottesbild in uns den Schlamm reinigen, und das mit ihm verbundene Fleisch erheben, durch die Flügel des Geistes es erleichternd. Besser freilich wäre: wir be-

dürften gar keiner solchen Reinigung und unsere ursprüngliche Würde wäre uns geblieben, zu der wir nun anstreben durch die Erziehung hienieden, und wir wären des Lebensbaumes durch den Genuss der Sünde nicht verlustig gegangen; *aber es ist doch besser, dass die Sünder umkehren, als dass die Gefallenen nicht gezüchtigt werden.* Denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er; die Seele aber, die nicht gezüchtigt wird, wird auch nicht geheilt; *darum ist gezüchtigt zu werden nicht schlimm; aber durch Züchtigung nicht klug werden, das ist das Schlimmste.* Was könntet ihr sonst antworten, wenn Er zu der Menge der Gutthaten, bei denen ihr undankbar geblieben, auch die Schläge euch vorrückt, und alle die Heilmittel, durch die ihr nicht geheilt worden seid, und euch sein Geschlecht nennend, das aber voll Gottlosigkeit, seine Kinder, die aber ihm ganz entfremdet, also anreden wird: welche Art von Zucht hätte ich anwenden sollen, da ich euch nicht erzogen habe? durch sanfte Mittel? aber ich habe sie angewandt. Ich habe mit dem ägyptischen Blut, das aus Quellen und Flüssen getrunken wird, mit der ersten Plage; und so mit den andern Plagen allen bis zur fünften habe ich euch verschont. Mit dieser, das ist, mit den Thieren erst, habe ich begonnen, auf die Vernünftigen habe ich es dabei abgesehen, sie aber annoch schonend. Aber ihr habt euch nicht darum bekümmert und seid nur unvernünftiger geworden. Dürre und Hagel habe ich geschickt; aber es hat nichts gefruchtet. Kann nicht meine Hand auch andere Plagen schicken?« So könnte, sagt Gregor, der Herr sprechen.

Das sollen sie bedenken, damit nicht auf diese Plage, so sie nutzlos vorüberginge, eine spätere folge. »Wohl sind die gegenwärtigen Uebel hart, aber noch weit härtere schliesst in sich der Schatz des göttlichen Zorns, von denen ihr verschont bleiben möget und auch verschont bleibet werdet, wofern ihr euch nur flüchtet zur Barmherzigkeit Gottes und mit Thränen und Bussse sie abwendet. Noch ist das Güte und Sanftmuth, noch sanfte Züch-

tigung, noch erst der Anfang der Zucht, wie sie mit dem kindlichen Alter verfährt; noch erst der Rauch des Zorns, das Vorspiel der Qual; noch nicht das volle Feuer, das heisst, die Spitze der Zucht, noch nicht die glühenden Kohlen, das heisst, die äusserste Strafe. Es hat nur den Weg erst gelegt der Herr nach dem Uebermaass seiner Güte: mit dem Kleineren beginnt er, damit er das Härtere nicht bedürfe, aber auch das kommt, wenn wir ihn dazu treiben. Ich kenne ein Schwert, das am Himmel hängt, glühend, trunken, das, wenn ihm befohlen wird, erwürgen, vernichten, kinderlos machen, ja nicht einmal des Fleisches, des Markes und der Knochen schonen wird; jenes Schwert, das die Assyrier vertilgte, nicht blos jene von damals, sondern noch jetzt alle, die assyrisch sind und leben. Oder soll ich von dem Gericht jenes Lebens sprechen? Ist es nicht besser, jetzt sich züchtigen und reinigen zu lassen, als zu jener Qual sich aufzusparen? Dort ist die Zeit der Strafe, aber nicht mehr der Reinigung, nicht mehr der Busse und des Bekenntnisses. Hier hat Gott das Leben und Thun, dort das Gericht des Gethanen beschlossen. Was wollen wir denn thun an jenem Tage des Gerichts, wenn unsere Sünden uns gegenüber stehen als bittere, scharfe Ankläger? Dort, welcher Fürsprech? welche falsche Vertheidigung? welche künstliche Beredung oder Bestechung? Welche Klugheit wird jenen Gerichtshof der Wahrheit, der alles haarscharf abwägt, That, Wort, Gedanke täuschen können? jenes Gericht, von dessen Spruch keine Appellation mehr, über dem kein höherer Richter mehr, nach dem keine andern Werke mehr, durch die man abbüssen, durch die man wieder gut machen könnte; jenes Eine und letzte und schreckliche Gericht, noch mehr gerecht als schrecklich, ja, um es genauer zu sagen, eben deswegen schrecklich, weil gerecht. Da wird der Thron aufgestellt werden und der Alte der Tage wird darauf sich setzen und die Bücher werden aufgerollt und ein Feuerstrom wird sich daher wälzen, und Licht vorn und Finsterniss bereit, und es werden hervorgehen, die da Gutes gethan haben zur Auferstehung des

Lebens, das jetzt noch in Christo verborgen, aber dann mit ihm offenbar werden wird; die aber Böses gethan, zur Auferstehung des Gerichts; und jene wird aufnehmen ein Licht, herrlich, über alle Worte, und die Anschauung der hochheiligen und königlichen Dreieinigkeit, reiner jetzt und klarer leuchtend und ganz sich mit dem ganzen Geiste mischend; diese aber wird mit Anderm, ja vor Anderm auch dies quälen, dass sie verworfen sind vor Gott, und im Gewissen das Brandmal der ewigen Schmach tragen.«

In dieser Art ruft Gregor zur Busse. Aber sein Wort ist auch allezeit bereit, da zu rufen, wo es gilt, Noth, Elend, Jammer zu lindern. Da bricht seine Liebe zur Menschheit, besonders zur armen, leidenden, verstossenen Menschheit hervor, sein Mitgefühl regt sich so mächtig, das Herz wird ihm so warm: man fühlt es wohl, er ist da der ächte Sohn seiner Mutter. So hatte es nicht blos Gregor. So hatten es überhaupt jene alten Väter der Kirche. Wir erinnern nur an Basilius.

In der vorliegenden Periode boten sich unserem Gregor mehrere Anlässe dar, zu Barmherzigkeit, zu thätiger Menschenliebe in grossen Worten zu mahnen. Einmal — dies ist wenigstens wahrscheinlich — bei Gelegenheit des von Basilius gestifteten grossen Armenhauses in Cäsarea. Viele Wege des Heiles, sagt er bei dieser Gelegenheit, gebe es, und schwer sei es, »Einer Tugend vor Allen, als die die übrigen besiege, die Palme zu reichen«, gerade »wie auf einer blumenreichen und wohlriechenden Wiesenflur, wo eine Auswahl so schwer, da jede Blume einlade zum Riechen oder Pflücken.« Indessen, fährt er fort, müssen wir nach Christi und Pauli Wort doch die Liebe für das vornehmste Gebot halten; wenn dies aber, meint er, so sei wohl die mitleidige Liebe gegen die Armen ihr wichtigster Theil. »Sie ist, sagt er, der bündigste Heilsweg, die leichteste Steig zum Himmel.« Gregor führt nun diese Liebe aus mit Rücksicht auf die Armuth und auf die Armen, auf die Reichen und auf den Reichthum.

Mit Rücksicht auf die Armuth: Er betrachtet die Ungleichheit unter den Menschen und findet, dass

sie nicht in den unmittelbaren Weltplan Gottes gehöre, sondern Folge der Sünde der Menschen sei. »Armuth und Reichthum und Freiheit, was wir so nennen, und Sklaverei und alle diese Dinge kamen erst später unter das menschliche Geschlecht, indem sie es wie gemeinsame Krankheiten mit der Sünde überfielen und aus derselben entsprangen. Von Anfang war es nicht so; sondern der, welcher anfänglich den Menschen schuf, entliess ihn frei und mit Wahlfähigkeit, bloss durch das Gesetz seines Gebotes beschränkt und reich durch die Freuden des Paradieses aus seiner Hand, und hat dieselben Güter auch dem übrigen Menschengeschlecht durch Einen als den ersten Sprössling huldvoll zukommen lassen wollen. Freiheit aber und Reichthum lagen allein in der Beobachtung des Gesetzes, wahre Armuth und Sklaverei in der Uebertretung derselben. Da kam aber Neid und Streit und hinterlistige Schlangentyrannei, durch den Reiz des Genusses allezeit verführend und die Stärkeren gegen die Schwächeren aufreizend, also dass die Gleichheit in Ungleichheit sich zerspaltete, und die Selbstsucht den Adel der Natur zerschnitt, indem sie noch das Gesetz zu ihrem Gehülfen nahm.« Ist so die Ungleichheit unter den Menschen Folge der Sünde, was folgt daraus für den Christen, dem als solchem die Sünde und ihre Folgen als aufzuhebende gelten sollen? Es folgt nichts anderes, als diese Ungleichheit, so viel an ihm, aufzuheben; verstehen wir wohl, nicht die Sünde soll er durch Sünde, nicht den Teufel durch Beelzebub austreiben, d. h. nicht die Ungleichheit mit Gewalt negiren wollen. Vielmehr, das erziehende und heilende Element, das eben in den Folgen der Sünde für den Sünder ein für allemal liegt, anerkennend und aufnehmend in Demuth, soll er seinerseits sie aufzuheben trachten durch Liebe. Wer Barmherzigkeit übt, so versteht es Gregor, arbeitet an dem Einsturz der durch die Sünde eingerissenen Ungleichheit, dagegen an dem Aufbau der ursprünglichen Gleichheit. »Du, o Christ, schaue du auf die

erste Gleichheit, nicht auf die nachmalige Zertrennung, auf das Gesetz des Schöpfers, nicht auf das Gesetz dessen, der über jenes den Sieg davongetragen. Nach Kräften hilf der natürlichen Ordnung, ehre die alte Freiheit, achte dich selbst, komme der Krankheit zu Hülfe, tröste die Armuth: der du dich wohl befindest und reich bist, den Kranken und Hülflosen; der du nicht beleidigst, den Zerschlagenen und Darniederliegenden; der du fröhlich bist, den Bekümmerten; der du glücklich, den Unglücklichen.« So viel vom Standpunkte der Armuth.

Aber Liebe und Barmherzigkeit ist wesentlich christlich auch vom Standpunkt der Armen, der Unglücklichen. Sie sind Ein Leib mit uns, »sind Glieder von uns, auch wenn sie zerschlagen sind«, unsere Brüder von Natur, vor Gott, vor Christo. »Auch wenn ihr es nicht wollet, sie haben doch dieselbe Natur mit uns, sind aus demselben Erdenkloss, aus dem wir ursprünglich; sie haben, um Höheres zu sagen, dasselbe göttliche Bild, wie wir, erhalten und bewahren es vielleicht trefflicher, als wir, wenn sie auch leiblich schlechter daran sind; sie haben denselben Christum, nach dem inneren Menschen, angezogen, dasselbe Unterpfand des heil. Geistes ist ihnen anvertraut, sie sind derselben Gesetze mit uns theilhaftig, derselben Orakel, derselben Testamente, derselben Mysterien, derselben Hoffnungen Wir sind Alle Eins in dem Herrn, ob reich, ob arm, ob Sklave, ob Freier, ob gesund, ob krank, und Ein Haupt ist Allen, aus welchem Alles — Christus. Und was die Glieder zu einander, das soll Jeder Jedem, das sollen Alle Allen sein.« Wenn wir Unglücklichen helfen, nicht anders ist es daher, als — Christum helfen. »Wenn ihr mich hören wollt, ihr Diener Christi und Brüder und Miterben, lasst uns, so lange noch Zeit ist, Christum pflegen, Christum nähren, Christum kleiden, Christum sammeln, Christum ehren.«

Helfen müssen wir somit, mögen wir das Unglück oder die Unglücklichen betrachten; helfen, thätig lieben müssen wir auch, wenn wir uns betrachten, die wir helfen sollen. Da ist es unsere Pflicht, Noth zu lindern. »Denn wir Alle

sind Arme in der That und Wahrheit und bedürfen Alle der Gnade von oben.« Unsere Pflicht ist's, da wir nicht blos Alle geistlich arm sind vor Gott, sondern auch jederzeit in Gefahr stehen, arm zu werden auch in äusserlicher Beziehung: »Wer schifft, ist dem Schiffbruch nahe, und gerade je kühner er dahinsegelt; wer das Haupt frisch trägt, ist leiblichen Uebeln nahe, und gerade je stolzer er einherschreitet und, die vor ihm liegen, nicht achtet. Darum, so lange du noch mit günstigem Winde segelst, reiche dem, der Schiffbrauch leidet, die Hand; so lange du gesund bist und reich, hilf dem Unglücklichen. Warte nicht, bis du an dir selbst lernen musst, was für ein Uebel: die Unmenschlichkeit, und was für ein Gut: das Herz öffnen dem Bedürftigen. Wolle nicht die Hand Gottes gegen die erproben, die, ihr Haupt stolz tragend, an den Unglücklichen vorübergehen.« Unsère Pflicht ist's, fährt Gregor fort; denn was wir selbst auch haben, zeitlich und leiblich, geistlich und ewig, ist Gnade. Was du also gibst, ist nur Gegengabe. »O so gib Etwas dem, von dem du so viel hast. Gib auch Alles dem, der dir Alles geschenkt. Nie wirst du die Freigebigkeit Gottes übertreffen, und solltest du auch Alles von dir werfen, und dich selbst mit Allem, was du hast. Denn auch das heisst empfangen: Gott sich schenken. Je mehr du gibst, je mehr wird dir übrig bleiben, und nichts kannst du ja geben als eigen, weil Alles von Gott. Und wie Niemand seinem Schatten zuvorkommen mag, noch die Grösse des Körpers über das Haupt hinausreichen, eben so wenig mögen wir Gott besiegen durch das, was wir geben. Bedenke, woher du bist, dass du bist, dass du athmest, Vernunft hast und, was das höchste, Gott erkennest, das Reich der Himmel hoffest, die öffentliche Ehre der Engel, die Betrachtung der Herrlichkeit, jetzt zwar noch wie durch einen Spiegel und in Räthseln, einst aber voller und reiner; dass du Gottes Sohn, Christi Miterbe, ja, dass ich es kühn sage, Gott selbst (vergottet) bist. Woher und von wem dir dies Alles? Oder,

um nur von diesem Geringen, von diesem Sichtbaren zu reden, wer gab dir, die Schönheit des Himmels zu schauen, der Sonne Lauf, des Mondes Kreisbewegung, der Sterne Heer und ihre Harmonie und Ordnung? Wer hat dir Regen gegeben, den Ackerbau, die Speisen, die Künste, die Wohnungen, die Gesetze, die Gemeinwesen, das Zusammenleben? Wer hat dich über all das, was auf der Erde ist, zum Herrn und Könige gemacht? Nicht Gott, der jetzt vor Allem und statt Allem von dir Menschenliebe fordert? O der Schande, wenn wir für so Vieles und so Grosses, was wir theils empfangen, theils noch zu hoffen haben, nicht einmal dies Einzige Ihm als Gegengabe bieten würden: Menschenliebe!« —

Geben sollen wir endlich, sagt unser Kirchenvater, mit Rücksicht auf das Besitzthum, das wir haben. Dieses selbst nämlich werde dadurch, dass wir geben, seiner sinnlichen und vergänglichen Sphäre entnommen und gleichsam verewigt und vergeistigt. »Suchen wir, was in unsern Schätzen Gutes ist, zu gewinnen, das heisst, suchen wir unserer Seelen Heil durch Barmherzigkeit! Gib auch der Seele einen Theil, nicht nur dem Fleisch; auch Gott, nicht blos der Welt; entziehe davon dem Bauche, weihe dem Geiste; entreisse davon dem Feuer und leg' es in Sicherheit nieder, weit von der fressenden Flamme; entnimm es dem Tyrannen, vertraue es dem Herrn an.« Unser Besitzthum, das heisst, was uns übrig bleibe von den Gaben, werde dann durch diese erst recht geweiht. »Eins von beiden: entweder legen wir Alles um Christi willen bei Seite, damit wir ihm in Wahrheit nachfolgen, das Kreuz auf uns nehmend und, von nichts mehr gehindert, noch zerstreut, leicht und sicher zur oberen Welt aufstreben und statt alles Anderen Christum gewinnen, in der Armuth nun reich, in der Erniedrigung nun erhaben; oder wir theilen wenigstens mit Christo unsere Schätze, damit, was wir haben, durch die Art, wie wir es haben und durch die Mittheilung an die, die nicht haben, geweiht werde.« —

So ruft, nach Gregor, alles zur Wohlthätigkeit, zur praktischen Menschenliebe, jener Tugend, die ihm vorzugsweise christlich und göttlich heisst: »denn Nichts in dem Grade Göttliches hat der Mensch, als wohlzuthun.« Darum »sei dem Unglücklichen ein Gott, die Barmherzigkeit Gottes nachahmend.« —

Unser Vater lehrt noch, wie man geben solle. Schnell und freudig, räth er: »denn das Gute wird doppelt, wenn man es schnell und freudig thut. Und viel besser ist, wegen der Würdigen auch den Unwürdigen darzureichen, als die Würdigen der Wohlthat zu berauben wegen der Unwürdigen.« Ferner: Man soll mit dem Leiblichen wo möglich das Geistige verbinden. Ueberhaupt aber: Man soll geben, wie man kann. »Lerne dies in fremder Noth: gib dem, der bedarf, wenn es auch nur wenig ist; denn Nichts ist zu gering dem, der Alles entbehrt. Wenn du nichts Grosses hast, gib ein bereites Herz; wenn du Nichts hast, so schenke — eine Thräne. Grosse Linderung ist dem Unglücklichen ein herzliches Mitleid, und aufrichtiges Mitgefühl erleichtert jede Last.«

Noch eins: Gregor warnt vor ungerechtem, selbstsüchtigem Urtheile. »Es gibt Menschen — mit Thränen muss ich es sagen — auch unter den Christen, die so ferne sind, Unglück zu lindern, dass sie vielmehr den Unglücklichen noch mit bitterm Hohne verfolgen und frech genug sind, zu sagen: »von Gott ist jenen ihre Noth, von Gott uns unser Glück«. Gegen diese lässt sich unser Vater weitläufig aus. Erstens: »Wer hat den Sinn des Herrn erkannt? Möge ein Anderer frech genug sein, dies zu sagen, oder vielmehr, möge es Keiner sein: ich wenigstens fürchtete mich, Glück und Unglück dieses Lebens der Frömmigkeit oder Gottlosigkeit zuzuschreiben. Dies zu ermitteln, ist Sache der Zukunft: die diesseitige Welt hat einen andern Typus, eine andere Leitung.« Weiter meint Gregor, es sei diese Rede nur ein versteckter Geiz. »Wer bist du, der du Gottes Schluss lösest? Sie mögen krank sein, betrübt sein, im Unglück sein, sagst

du, so ist's Gottes Wille; sonach bist du gottliebend, wo es gilt, die Obolen (das Geld) zu behalten und der Unglücklichen zu spotten.« Ferner: »Die solches sagen, zeigen eben damit an, dass sie nicht glauben, dass sie von Gott ihr Glück haben; denn wie kann so reden von den Armen, der Gott als den Geber dessen, was er besitzt, anerkennt? Denn Eins ist es: von Gott etwas haben und das anerkennen, als auch, das, was man hat, nach Gottes Wort und Gebot gebrauchen.« Endlich: »Wer weiss es, ob jener einer Sünde halber gequält, dieser ob seiner Tugend erhoben werde, und nicht vielmehr, umgekehrt, jener ob seiner Gottlosigkeit erhoben werde, damit er desto tiefer falle und so lange darin belassen werde, bis seine ganze Schlechtigkeit, einer Krankheit gleich, hervorbreche und so desto gerechter bestraft werden könne; jener dagegen gegen alles Dafürhalten geplagt werde, damit er, wie Gold, im Ofen geläutert, die Unlauterkeit, die er noch an sich hat, vollends ablege.« Man sieht, von diesen Gründen ist Einer treffender als der Andere, und keiner hebt zugleich ein vernünftiges Wohlthun auf.

In diesem Geiste predigte unser Vater. Ein andermal wollte der Statthalter der Provinz gegen Nazianz einschreiten. Die nähern Umstände kennen wir nicht. Auch hier trat Gregor auf mit seinem mahnenden, tröstenden, erweichenden Worte. Zuerst wandte er sich an seine Mitbürger, sie in die ruhige Fassung zu bringen. »Lasst uns weder in guten Tagen die Furcht, noch in bösen die Hoffnung von uns thun; seien wir eingedenk, wie des Sturmes in der Ruhe, so des Steuermanns im Sturme.« Dann erinnerte er sie an die Pflicht des Christen gegen die Obrigkeit, die eingesetzt sei den Guten zum Segen, den Bösen zur Strafe. Er vergleicht dies gedoppelte Wesen einer Obrigkeit mit der Sonne: »sie ist eine und dieselbe, aber die gesunden Augen erleuchtet sie, die kranken blendet sie»; mit Christus: »er ist derselbe, aber den Ungläubigen ist er zum Fall, den Gläubigen zur Auferstehung.« Von den Nazianzenern wendet er sich sofort in würdiger Furchtlosigkeit an die kaiserlichen Beamte-

ten: »Darf ich frei zu euch reden? Mögt ihr's ertragen? Auch euch unterwirft ja das Gesetz Christi meiner Gewalt und meinem Richterstuhle. Denn auch wir haben eine Gewalt, und, dass ich es sage, noch eine fürtrefflichere und vollkommenere. Oder soll der Geist dem Fleisch unterthänig sein und das Himmlische dem Irdischen nachstehen? So wirst denn auch du, o Statthalter, meine Freimüthigkeit wohl aufnehmen. So wisse denn: Du führst das Regiment mit Christus, mit Christus verwaltest du dies dein Amt. Von ihm hast du das Schwert empfangen, nicht sowohl, es zu brauchen, sondern um damit zu drohen und zu schrecken. Daher habe Sorge, dass du es als ein reines, unversehrtes Weihegeschenk dem wieder zurückstellest, von dem du es empfangen. Du bist ein Bild Gottes; aber auch das Bild Gottes tragen, die du regierst. Ehre die Verwandtschaft der Natur, scheue das Urbild! Halte es mit Gott, nicht mit den Fürsten dieser Welt, mit Christus, dem Herrn, nicht mit dem bitteren Tyrannen. Der war ein Todschläger von Anfang an . . . So lange noch Zeit ist, erwirke dir den Zugang zum himmlischen Wohlwollen; biete Gott Barmherzigkeit. Noch Keinen hat je gereut, Gott etwas dargeboten zu haben. Er ist reich im Vergelten, meist jenseits zwar erst; aber auch zuweilen schon diesseits, um das, was einst kommen wird, zu beglaubigen. Noch ein wenig, und die Welt vergehet und die Scene ändert sich. Benutzen wir die Zeit, die uns noch ist zu unserem Gewinn, indem wir mit dem, was keinen Bestand hat, das Bleibende einen. Was soll ich noch mehr sagen? Der Schmerz macht mich kühn. Ich führe dir Christum vor, seine Erniedrigung für uns und seine Leiden und sein Kreuz und sein Blut und sein Grab und seine Auferstehung und seine Himmelfahrt.« —

Von dem öffentlichen Leben Gregors in dieser Periode wenden wir uns nun ab. Wir kehren ein in sein heimathliches Haus. Wie einsam und still wird es da! Schon früher, im Jahr 369, war der Bruder, Cäsarius, gestorben. Er war Leibarzt gewesen am kaiserlichen Hofe zu Konstan-

tinopel, ein treuer Christ, wie die Eltern und die Geschwister. Diese Standhaftigkeit des Leibarztes und der Gedanke an den noch grössern christlichen Eifer des Bruders, unsers Gregorius, presste einst dem Julian den später berühmt gewordenen Ausruf aus: »O glücklicher Vater, unglückliche Söhne!« Gerade hatte Cäsarius, von den Seinen gebeten, in den Privatstand zurücktreten wollen, als ihn der Tod überraschte. Beide Brüder hatten sich innig geliebt, waren sich wechselseitig Bedürfniss geworden. Cäsarius hatte von seinem Bruder so viel wie möglich die Sorgen und Mühen des äusseren Lebens entfernt, höhere und unsichtbare Güter dagegen von Gregorius empfangen. Als in der Folge die Asche des Cäsarius zu den Gräbern der Märtyrer in feierlichem Zuge hingetragen wurde, folgte auch die Mutter Nonna dem Zuge, nicht im Trauerkleide, sondern im weissen Gewand festlicher Freude: sie erkannte die christliche Bedeutung des Todes, als einer Geburt zum höheren Leben; »sie überwand die Thränen durch Philosophie, die Trauer durch Psalmgesänge.«

Etwas später starb Schwester Gorgonia. Sie starb im Frieden. Schon lange hatte sie Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein: »denn sie hatte ein grosses Vertrauen auf den, der sie abrief, und so liebt Keiner, der fleischlich gesinnet ist, das Irdische, wie Jene ein Verlangen trug, diese Fesseln loszuschütteln und Ihn, den sie einzig liebte — ich will hinzusetzen: von dem sie auch geliebt wurde — ganz zu umfassen«. Und dieses höhere und göttliche Verlangen trügte sie nicht; ja, was noch grösser ist, sie hatte ein Vorgefühl dieses herrlichen Gutes: in einem süssen Schlafe, der sie umfing, kam ihr ein Gesicht, das ihr ihr Scheiden und selbst die Zeit, wann der Tod kommen würde, anzeigte. »Und das verlieh ihr Gott, damit sie gerüstet wäre und nicht verwirrt.« Als sie nun Alles nach ihrem Sinne hatte, und nichts von dem, was sie wünschte, fehlte, und der Tag des Abscheidens nun nahe war, da bereitete sie sich »wie auf einen Festtag“. Um ihr Lager versammelte sie ihren Gatten, ihre Kinder und Freunde und nahm unter Gesprächen über das ewige Le-

ben Abschied von Allen. Alle, selbst die alte Mutter, standen um ihr Sterbebett in stillem Schmerz. Es war tiefe Stille. Es war, als ob eine heilige Handlung gefeiert würde. Die Sterbende schien nicht mehr zu athmen, gab keinen Laut mehr von sich, da bewegten sich noch einmal ihre Lippen; man lauschte, man hielt das Ohr an ihren Mund. Es war ein Psalm, den sie betete, der vierte: »Ich liege und schlafe ganz im Frieden.« Damit verschied sie. »Sie hatte ihre Tage erfüllt, nicht nach menschlicher Rechnung — sie hatte sich das nicht einmal gewünscht; sie wusste, wie sie böse sind und grossentheils voll Verwirrung und irdischem Schmutz — aber erfüllt vor Gott, wie kaum Eine, die erst im höchsten Alter stirbt.« —

Nun war die Reihe an den Vater gekommen. Er hatte 45 Jahre im Priesterstande gelebt, sein Amt treu verwaltet und war nun dem hundertsten Lebensjahre nahe. Nach schwerer und langwieriger Krankheit starb er betend, »gekrönt mit der Würde des Alters«. Es war wohl ums Jahr 374. »Er ist nicht von uns geschieden«, tröstete Gregor, der Sohn, sich und die Gemeinde. »Er ist noch da und weidet seine Schafe noch, kennt sie und wird von ihnen erkannt, und kämpft für sie und betet für sie. Und durch sein Gebet (seine Fürbitte) mag er jetzt noch mehr, als durch sein Lehramt hienieden, wirken, da er, frei von allen Fesseln, nun Gott näher ist.«

Zuletzt starb Mutter Nonna. Die hochbetagte Wittwe überlebte den Gatten nicht lange. Sie hatte einen Tod, der ihres Lebens würdig war. Einst ging sie, ohne von Kränklichkeit oder Alter niedergebeugt zu sein, zum Gebet in die Kirche. Hier, in der Kirche, die ihr Gatte grösstentheils gebaut, vor dem Altare, wo er so lange als treuer Hirte gedient hatte, sollte sie ihr Ende finden. Eben hielt sie sich mit der einen Hand am Altare fest, die andere hob sie flehend zum Himmel mit den Worten: »Sei mir gnädig, mein König Christus!« und entseelt sank ihr Körper nieder vor dem Altare — ein heiliges Opfer!

Bald danach zog sich Gregor zurück nach Seleucia (im Jahr 375) und lebte hier bis ins Jahr 379. Gebeugt und

schwächlich, wie er war, hatte er das Bischofsamt von Nazianz nicht übernehmen mögen. — Zu Seleucia traf ihn die Nachricht von dem Tode seines Freundes Basil. Er war tief angegriffen. „Auch das“, schrieb er an Gregor von Nyssa, „also auch das war mir noch für dies unglückselige Leben aufbehalten, den Tod des Basilius und das Auswandern dieser heiligen Seele zu vernehmen, die nun von uns ausgegangen ist, um zu dem Herrn einzugehen.“ Gregor war um diese Zeit sehr düster. „Du fragst, wie es mit mir stünde?“ schrieb er einem Freunde; „sehr übel. Ich habe den Basilius nicht mehr, ich habe den Cäsarius nicht mehr, meinen geistigen und meinen leiblichen Bruder. Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, kann ich mit David sagen. Mein Körper ist kränklich, das Alter kommt über mein Haupt, die Sorgen werden immer verwickelter, Geschäfte überhäufen mich, Freunde werden untreu, die Kirche ist ohne tüchtige Hirten; das Gute vergeht, das Böse stellt sich nackt dar. Die Fahrt geht bei Nacht; nirgends eine leuchtende Fackel, Christus schläft. Was ist zu thun? Nur eine Erlösung von diesen Uebeln gibt es für mich: den Tod. Aber auch das Jenseits wäre mir furchtbar, wenn ich von dem Diesseits darauf schliessen sollte.“ —

Gregor hatte sich nach Seleucia zurückgezogen, um der Einsamkeit leben zu können. Jetzt erst mochte er sich recht sicher, recht geborgen vor den Stürmen des praktischen Lebens glauben. Aber der Mensch denkt, Gott lenkt. Gerade als er sich recht in stille Verborgenheit zurückgezogen zu haben glaubte, führte ihn die Vorsehung auf einen grössern Schauplatz, als er ihn bisher je betreten hatte. Jetzt erst sollte er ins Leben fortgezogen werden und auf dasselbe thätig einwirken. In Konstantinopel hatte bisher die Christengemeinde, die an dem Glaubensbekenntnisse von Nicäa hing, verlassen und verborgen gelebt. Hieher sollte Gregor berufen werden.

Konstantinopel, wer kennt sie nicht, jene Stadt, »um welche, wie Gregor sagt, Meer und Land wetteifernd stritten, um sie mit ihren Gütern zu überhäufen und zur Kö-

nigin der Städte zu krönen?« Aber auch, welch ein sittlicher Zustand in dieser Königin der Städte! Alle Fehler der Zeit sehen wir in ihr gleichsam zusammengedrängt und gesteigert. Wie im alten Rom war auch hier die Losung des Volkes: Brot und Spiele. Das Göttliche selbst wurde zum Spiele, die Kirche zum Theater, der Prediger zum Schauspieler. Das Volk wollte nur unterhalten, nicht belehrt, nicht bekehrt sein. Disputirt wurde überall über den Glauben, über die Trinität — wir kennen die Eunomianer — aber von einem Evangelium, das eine Gotteskraft zum Heil der Seelen, wusste man nichts. Die Form nur, nicht das Wesen, galt es, und eben weil es die Form nur galt, war der Geist der Partheiung um so schneidender, die Spaltung um so allgemeiner; ja es schien fast jeder, wie Gregor sagt, in sich selbst zerspalten.

Die orthodoxe Gemeinde zu Konstantinopel war in einem kläglichen Zustande; es war zu verwundern, dass das kleine Häuflein unter den Verfolgungen der Arianer nicht zusammengeschmolzen war. »Sie war kaum noch eine Heerde,« äusserte sich Gregor in seiner Abschiedsrede, »sie war nur noch eine kleine Spur, ein Ueberbleibsel einer Heerde ohne Ordnung, ohne Aufseher, ohne Zusammenhalt«. Da verlor der arianische Kaiser Valens, bei Adrianopel, in der blutigen Schlacht gegen die Gothen im Jahr 378, sein Leben. Es kam Gratian zur Regierung, und mit ihm der dreiunddreissigjährige Theodosius. Ein neuer Stern ging auf für die bisher Unterdrückten, und nur noch fehlte an der Spitze der kleinen Schaar zu Konstantinopel ein Mann, der der Parthei einen Haltpunkt gab und ihr Achtung verschaffte.

Dieser Mann war Gregorius. Gregor konnte und durfte sich dem ehrenvollen Rufe nicht entziehen, der von Konstantinopel aus an ihn erging und von achtbaren Gliedern des geistlichen Standes unterstützt wurde. Aber das konnte er von sich bezeugen, dass er sich nicht im mindesten um die Stelle bemüht habe, dass er nur gezwungen, nur einem höhern Rufe folge.

Der Eindruck seines ersten Auftretens war nicht gerade

günstig. Man hatte einen glänzenden Redner erwartet, voll Kraft und Anmuth: statt dessen kam »ein schon alterndes, von Krankheit und strenger Askese gebeugtes Männlein, mit niedergeschlagenem Auge, mit kahlem Haupt, das Angesicht voll Spuren innerer Kämpfe und äusserer Entbehrungen, in armseligem Anzuge«. Es war ein schweres Amt für Gregor: er sollte in einer Stadt auftreten, die auch den edelsten Stein nicht achtete, wenn er nicht schön geschliffen war. Er predigte vorerst in einer Hauskapelle; sie erhielt den bedeutungsvollen Namen Anastasia, Auferstehungskirche. Sie wuchs später zu einer grossen und berühmten Kirche.

Das Erste, was Gregor in seinem neuen Amte oblag, eben das, weswegen er berufen ward, war die Aufrechthaltung, Befestigung und Vertheidigung des orthodoxen Bekenntnisses. »Als ein reichlich spendender Vater«, wie er sich selbst nannte, suchte er, besonders in seinen öffentlichen Vorträgen, seiner Gemeinde die Lehre, die ihm vor allen die wichtigste war, die Lehre von der Trinität, einzuprägen. Wir werden sie später kennen lernen. Dabei aber blieb er nicht stehen. Er kannte das menschliche Herz. Er wusste, dass vorzüglich in Zeiten, in denen eine Frage in Vordergrund getreten ist, die Intoleranz sich so leicht breit macht und in dem Maasse breiter, in dem die Frage der Zeit ihren lebendigen Inhalt verliert und in ein rein formell-dialektisches Spiel ausartet. Darum erhob er sich besonders mit Macht gegen die wüthende Verketzerungssucht seiner Zeit. „Das Verdammen und Verachten, sagt er, heisst hier nichts Anderes, als den Bruder von Christo und der einzigen Hoffnung ausschliessen"; und oft erinnerte er an den Spruch Christi: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Diese Gesinnung bewies er auch mit der That. Die Macedonianer waren, wie wir wissen, dem halbarianischen Lehrbegriff von der Wesensähnlichkeit zugethan und zeichneten sich auch durch Ernst des Betragens aus. Diese redete Gregor einmal so an: »Eine solche Liebe hege ich zu euch, eine solche Ehrerbietung habe ich vor eurer Enthalt-

samkeit, vor euren heiligen Vereinen, vor eurer Reinheit, euerm Brudersinn, eurer Armenliebe, eurer Gastfreundschaft, dass ich auch wünschte, verbannt zu sein von Christo und gerne als Verbannter etwas leiden würde, wenn ihr mit uns vereinigt wäret.«

Aber auch das genügte noch nicht seiner priesterlichen Thätigkeit. Und wie hätte es auch! Aus seinem Ideal eines Priesters haben wir ja gesehen, wie entschieden er das praktische Christenthum hervorhob! Und um so mehr hob er es hervor, je klarer ihm war, welch' ein wohlfeiles Christenthum das sei, das bloss in Worten und Begriffen und Formeln sich geltend machte. »Männlich und stark will ich sprechen, sagte er einmal zu seiner Gemeinde, damit ihr besser werdet, damit ihr ihr vom Fleischlichen zum Geistlichen umgewandelt, damit ihr auf die rechte Weise erhoben werdet in euerm Sinne.«

Bei solchen Bestrebungen konnte freilich Verkennung, Noth und Trübsal nicht ausbleiben. Man warf Gregor seine kleine Gemeinde, seine Abkunft aus einem unbekannten Provinzialstädtchen, sein abgeschabenes Kleid, sein bäurisches Betragen vor. Alles dessen freute sich Gregor; aber das war noch das geringste. Er war kaum seines Lebens sicher. Einst bei nächtlicher Weile wurde der Versammlungsort der Orthodoxen bestürmt; arianischer Pöbel, besonders gemeine Weibspersonen unter der Anführung von Mönchen, drangen mit Stöcken und Steinen bewaffnet in das stille Heiligthum ein und bald wäre Gregor ein Opfer seiner Ueberzeugungen geworden. Er entkam jedoch glücklich.

Dies alles aber schlug ihn nicht nieder, noch verbitterte es sein Gemüth. »Es ist zwar etwas Groses, sagt er, Recht geübt zu sehen an denen, die uns Unrecht gethan haben, aber weit grösser und göttlicher ist es, Unrecht muthig zu ertragen.«

Zu alle dem kamen auch Streitigkeiten in der eigenen Gemeinde über die Bischofswahl in Antiochien; Gregor suchte zu versöhnen. »Freilich, rief er aus, wer friedlich in der Mitte steht, der wird von beiden schlecht behandelt

und entweder verachtet oder angegriffen.« Doch er liess sich nicht irre machen und seine Bemühungen hatten wenigstens, so weit es seine Gemeinde anging, gesegneten Erfolg. Auch andere bittere Erfahrungen machte er. Maximus, ein Cyniker aus Alexandrien, hatte sich in das innigste Vertrauen bei Gregor einzuschmeicheln gewusst, der sogar eine Lobrede auf ihn hielt. Es war eine Maske, um auf die bischöfliche Stelle von Konstantinopel zu gelangen. Doch der Anschlag ging fehl. Die Sache ist zu unbedeutend, um sie näher zu berichten, bedeutend aber war sie genug, um Gregor trübe zu stimmen.

So vielfache Anfechtungen Gregor zu erfahren hatte, so konnte es doch auch nicht fehlen, dass ihm nicht wiederum grosse Anerkennung von vielen Seiten her zu Theil wurde. Man drängte sich zu seinen Vorträgen: Leute von allen Klassen und Gesinnungen, Arianer und Heiden. Vor Allem hatte er sich der Anhänglichkeit seiner Gemeinde zu erfreuen. Und sein Leben entsprach seinen Worten. Mild gegen Andere, streng gegen sich, bildete er einen schneidenden Gegensatz gegen die Ueppigkeit mancher Prälaten der damaligen Zeit. »Lasst mir, rief er in seiner Abschiedsrede aus, meine Einsamkeit, mein bäurisches Wesen, meinen Gott, dem ich allein auch mit meiner dürftigen Einfachheit gefallen will«. — Kein Wunder, wenn gleichzeitige Schriftsteller mit grosser Auszeichnung von Gregor sprachen, jüngere Theologen sich an ihn anschlossen, unter diesen einer, der viele andere aufwiegt, Hieronymus, der gelehrteste unter allen abendländischen Vätern.

Es war so weit gekommen, dass es nur eines äussern Anstosses bedurfte, um den Sieg der Orthodoxen, der jetzt vollkommen vorbereitet war, auch äusserlich zu vollenden. Dies kam nun. Kaiser Theodosius war dem nizänischen Bekenntniss entschieden zugethan. Nach seiner Taufe erliess er jenes Edikt, wodurch der nizänische Glaube für katholisch und herrschend erklärt, die Anhänger des Arianismus aber mit Schmach belegt und mit Strafe bedroht wurden. Am 24. Dez. 380 kam der

Kaiser nach Konstantinopel, und alsbald liess er dem arianischen Bischof die Wahl vorlegen, entweder den nizänischen Glauben anzunehmen oder die Kirchen der Hauptstadt zu räumen. Der Bischof that das Letztere und mit diesem Staatsstreiche waren die Orthodoxen im Besitze der Kirche und ihrer Macht und Einkünfte. Als der ersehnte Tag anbrach, zog Gregor unter Bedeckung von Soldaten, dem Kaiser zur Seite, in die grosse Kirche. Der Tag war trübe. Kaum aber hatte der öffentliche Gottesdienst begonnen, so brach die Sonne durch und erfüllte die ganze Kirche mit dem herrlichsten Glanze. Es war den Katholischen, als ob Gott selbst sich für sie erkläre. Jubelnd verlangten sie vom Kaiser unsern Gregor zum Bischof. Es war ein grosser Moment für diesen — menschlich gefasst. Die Sorgen, die Mühen, die Bestrebungen sah er gekrönt. Er aber — lehnte ab. Er selbst konnte keine Worte finden; er bat einen seiner Aeltesten zu sprechen. Die Gemeinde liess sich beruhigen. — Was man auch sagen mag — dass Gregor nicht im Sturm, nicht in der Aufregung des Volkes Bischof werden wollte, sondern nur durch eine Versammlung von Bischöfen selber — dies beweist, wie hoch er sich und sein Lehramt gehalten, und wie fern er allem gewöhnlichen Ehrgeize war. Den neuen Sieg der Orthodoxen benutzte Gregor nur mässig. Liess er sich zuweilen hinreissen gegen die Arianer vom dogmatischen Standpunkte aus — vom menschlichen war er sanft und milde gegen sie. Um diese Zeit lag er krank darnieder, da traten in sein Zimmer einige Männer vom gemeinen Volke, unter ihnen ein Jüngling, bleich, mit langen Haaren, in schwarzem Gewand. Gregor erschrocken machte eine Bewegung, als ob er aus dem Bette springen wollte. Die Männer entfernten sich, der Jüngling aber blieb und setzte sich ihm zu Füssen, flehend, sprachlos, ausser sich. Auf die Frage des Bischofs, wer? woher? was er wolle? antwortete er durch Seufzen, Händeringen. Gregor selbst kamen die Thränen. Da man ihn endlich mit Gewalt entfernt hatte, sagte einer der Anwesenden: »Er hat dich ermorden wollen; Gott hat dich vor

ihm behütet; jetzt ist er hieher gekommen, von seinem eigenen Bewusstsein gerichtet; seinen Thränen geben Sühne für das Blut, das er vergossen hat.« — Gregor verzieh von Herzen dem Unglücklichen. »Gott rette dich, sagte er zu ihm und siehe zu, dass du als ein solcher, der Gott und uns angehört, würdig wandelst«· — Diese Milde gewann dem Gregorius vieler Feinde Herzen. —

Kaiser Theodosius, um eine Erneuerung und wenn nöthig eine nähere Bestimmung des nizänischen Kirchenglaubens einzuleiten, hatte auf Frühjahr 381 eine Kirchenversammlung von orientalischen Bischöfen nach Konstantinopel ausgeschrieben. Auch über das Bisthum seiner Hauptstadt sollten auf derselben feste Anordnungen getroffen werden. Die Geschichte dieses berühmten Konzils gehört nicht hieher. Nur das in Beziehung auf den Bischofsitz von Konstantinopel, dass Gregorius von der Synode zum Bischof der morgenländischen Hauptstadt erwählt wurde. Ungerne nahm er die Würde an, aber er nahm sie an in der Hoffnung, als Bischof von Konstantinopel, gleichsam in der Mitte stehend zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, zur Aussöhnung der Streitigkeiten beitragen zu können. Nach Meletius, des Präsidirenden Tod, brachen aber im Schoosse der Versammlung die Gegensätze hervor. Sie betrafen zunächst das durch Meletius Hinschied erledigte Bisthum. Paulinus (siehe das Leben des Athanasius) war noch überlebend, und Gregor wünschte, im Interesse der Einheit der orthodoxen antiochenischen Kirche, diesen als den alleinigen Bischof anerkannt zu sehen. Der vernünftige Vorschlag fand aber kein Gehör. Als das Gregor sah, erbat er sich von der Synode die Erlaubniss, sein Bisthum niederzulegen, um ein »wenn auch ruhmloseres, doch ruhigeres Leben zu führen.« Es kam noch ein Anderes dazu. Die bisher noch entfernten ägyptischen und mazedonischen Bischöfe waren angekommen und zeigten sich besonders mit der Wahl des Gregorius unzufrieden. Sie schützten vor, dass Gregor als rechtmässiger Bischof von Sasima nicht auch zugleich in Konstantinopel Bischof sein könne, gemäss dem 15 Kanon des nizänischen Kon-

zils. Gregor, tief gekränkt, wurde in seinem Entschlusse abzutreten nur um so entschiedener. Hintretend vor die Versammlung sprach er: »Reicht euch brüderlich die Hände; ich aber will ein zweiter Jonas werden; ich will mich für die Rettung des Schiffes (der Kirche) hinopfern, obgleich ich an dem Sturm unschuldig bin. Lasst mich das Loos treffen und werft mich ins Meer. Ein gastfreundlicher Wallfisch der Tiefe wird mich aufnehmen ... Nur eine Schuld habe ich noch abzutragen, den Tod, und der gehöre Gott.« So sprach er und schied von ihnen. Aber so viele Beweise der Theilnahme erhielt er jetzt von den Seinigen, dass er nicht umhin konnte, noch ein feierliches Lebewohl seiner Gemeinde zu sagen. Dies that er in seiner berühmten Abschiedsrede.

Er wolle, damit beginnt er, in Anwesenheit der versammelten Bischöfe Rechenschaft ablegen von seinem Amte; denn das sei ein altes Gesetz; und auch Paulus habe es befolgt, indem er den Aposteln von seiner Verkündung des Evangeliums Mittheilung gemacht habe. Das aber wolle er thun vor seiner Gemeinde. »Ihr, sagt er, sich an diese wendend, ihr sollt mir meine Apologie, meine Zeugen und der Kranz meines Ruhmes sein.« Und nun wirft er einen Blick auf die Gemeinde, was sie war: verwaist, ohne Schirm, ein Gegenstand allseitiger Noth. »Aber Du, o Gott, warst ihr Vater. Abraham kannte uns nicht, Israel wollte nichts von uns wissen, da blickten wir auf zu Dir, ausser Dir kannten wir keinen andern; Deinen Namen allein riefen wir an.« Gregor führt sofort die Verfolgungen von Julian, von Valens an. »Was der Raupe übrig geblieben ist, das hat die Heuschrecke gefressen, und was der Heuschrecke übergeblieben ist, das hat der Käfer gefressen, und was dem Käfer übrig geblieben, der Graswurm, und so kam ein Uebel nach dem andern. Durch Wasser und Feuer sind wir gegangen, aber durch die Gnade des rettenden Gottes zur Erquickung hindurch gedrungen.« Das war der Zustand der Gemeinde; »ein kleines, armseliges Saatfeld, ja kaum nur ein Saatfeld, kaum nur würdig der Sichel und der Scheune, und doch gross vor Gott, der ins

Verborgene siehet. Und dieser Gott, der reich macht und arm, todt und lebendig, und alles macht und ändert durch seinen Willen allein, der aus Tag Nacht, aus Winter Frühling, aus Sturm Ruhe, aus Dürre Regen macht, und oft nur um der Bitten Eines Gerechten willen; dieser Gott, der die Demüthigen erhöht und die Stolzen erniedrigt, dieser sprach bei sich: ich habe das Elend Israels gesehen; sie sollen hinfort nicht mehr bedrängt werden, und er sprach's und hat sein Volk angesehen und hat es ausgeführt mit seinem starken und mächtigen Arm. Und siehe da, der Eine Joseph zog nach Aegypten und Sechsmalhunderttausend verliessen das Land nicht lange darnach«. Das, sagt Gregor übergehend vom Gleichniss zur Anwendung, das war unsere Herde, das ist sie jetzt, und was wird sie noch werden!« Denn reiche Hoffnung ist aus dem, was geschehen, zu schöpfen, weit wunderbarer ist ja, dass sie aus so kleinen Anfängen so weit gediehen, als das Höchste, zu dem sie noch aufsteigen kann. Denn nachdem einmal von dem, der die Todten zum Leben ruft, die Gebeine mit den Gebeinen und die Gelenke mit den Gelenken verbunden wurden, und ein neuer Lebensgeist wieder in sie kam, mag auch die vollständige Auferstehung nicht ausbleiben. So ist es bei mir versiegelt, und das ist das feste Gesetz der Vergeltung. Du freilich hieltest dich an die Wände und an die Tafeln und an die fein ausgehauenen Steine und die langen Säulengänge, und glänztest um und um voll Gold; du wusstest nicht, dass der Glaube, auch wenn er unter dem freien Himmel beten muss, besser ist als die prunkende Gottlosigkeit, und dass drei im Namen des Herrn versammelt mehr bei Gott gelten als tausend Ungläubige. Oder ziehst du auch die Kananiter dem Einen Abraham vor, die Sodomiter dem Einen Lot, die Midianiter dem Einen Moses? Du zählst die Tausende, Gott aber nur die, die sich retten lassen, du den unermesslichen Staub, ich die auserwählten Gefässe; nichts aber ist bei Gott so hoch, als die reine Lehre und eine Seele, die durch die Lehren

der Wahrheit sich vervollkommnen lässt«. Diese Gemeinde nun, wie sie jetzt sei, — nichts herrlicheres, nichts köstlicheres, erklärte Gregor, sich wieder an die Bischöfe wendend, habe er, was er ihnen bieten könnte, als eben sie. Oder nicht? fragt er. »Denn wenn es nichts Grosses ist, die Stadt, die das Auge der Welt, die Beherrscherin des Landes und des Meeres, der Knoten und Mittelpunkt des Morgen- und Abendlandes, zu welcher alles von allen Seiten her zusammenströmt und von wo Alles ausgeht, wie von einem gemeinsamen Marktplatz des Glaubens, wenn das nichts Grosses ist, eine solche Stadt durch die heilsamen Lehren befestigt und begründet zu haben, und zwar, da sie durch die verschiedenartigsten Reden von überall her beunruhigt war, wie könnte dann etwas Anderes wohl gross und der Mühe werth gelten? Wenn aber dies lobenswerth, so lasst mich auch ein wenig mich dessen rühmen, denn auch ich habe einen Theil zu dem, was ihr da sehet, beigetragen. Erhebe ringsum deine Augen und siehe den Kranz der Ehre, der jetzt gewunden ist, statt der Söldlinge Ephraims und des Kranzes der Schmach.« Und sofort zählt er her die ehrwürdige Versammlung der Presbyteren, der Diakonen, der Vorleser; den Eifer des Volks, unter Frauen sowohl als Männern, unter Philosophen wie unter den Schlichten, unter den Vornehmen wie unter den Geringen, unter den Kriegern wie unter den Privaten, unter den Jünglingen wie unter den Greisen, den Jungfrauen wie den Matronen. »Diesen Kranz, das sage ich nicht nach dem Herrn, aber doch will ich's sagen, habe auch ich zum Theil winden helfen, — er ist zum Theil auch ein Werk meiner Vorträge, eine Frucht und Geburt auch meines Geistes. Ihr alle werdet mir dessen Zeuge sein, denn an allen habe ich gearbeitet, das soll mein einziger Lohn sein — dieses Bekenntniss — keinen andern suche ich, noch habe ich je gesucht. Denn die Tugend sucht keinen Lohn, damit sie Tugend bleibe, die ja auf nichts Anderes sieht als nur auf das Gute; oder soll ich noch etwas Anderes anführen?« Gregor führt nun an, wie die Streitigkeiten und Zänkereien in der

Stadt nachgelassen, wie die Gemüther und Zungen milder geworden seien. »Auch das ist eine Frucht meines Geistes, meiner Arbeit. Denn nicht unverständig tobte ich und warf nicht mit Schmähungen um mich, wie so viele thun, die die Schwäche ihrer Beweisgründe zuweilen durch Schimpfworte zu bedecken suchen. Wir aber wollten Allen deutlich zeigen, dass wir für Christum Krieg führen, dadurch, dass wir kämpften in seinem Geiste, im Geiste dessen, der da ist sanft und mild und unsere Schwachheiten getragen hat... Habe ich ferner je dieses Volk durch Gewinnsucht übervortheilt? Habe ich für meinen eigenen Vortheil gesorgt, wie ich es bei den Meisten sehe? Habe ich je die Kirche betrübt? Rein und ohne Falsch habe ich mein Priesterthum bewahrt. Wenn ich die Macht geliebt habe oder die Höhe der Throne, oder die Säle der Fürsten, so will ich keinen Ruhm haben, oder, wenn ich ihn erworben, seiner verloren gehen.« In dieser Art hob Gregor sein Wirken hervor; verstehen wir wohl: nicht vor Gott, aber denen gegenüber, die dem ehrwürdigen Manne das Einzige, was ihm noch geblieben, den Ruhm eines treu verwalteten Amtes, so gerne noch genommen hätten. Diesen gegenüber hat er ein Recht, seine Verdienste hervorzuheben; es gibt Momente, wo es auch der Bescheidenste muss. Gott gegenüber begibt sich aber Gregor alles eigenen Verdienstes. Da ist es »der heilige Geist, der in ihm wirkt und gewirkt hat« und er selbst »wünscht sich nichts Eigenes und hat auch nichts Eigenes«; da ist es der Segen der Verkündigung der hochheiligen Dreieinigkeit. Für alle seine Bemühungen erbittet sich Gregor dann schliesslich Eines: »einen Nachfolger von reiner Hand und verständig in seiner Rede, einen Mann, der nicht in Allem Allen zu Gefallen sei, sondern im Kampf für das Bessere auch anstosse; einen Mann, im Stande, die kirchlichen Sorgen zu ertragen, denn das ist in unserer Zeit nothwendig.« Und nun kömmt er auf die Streitigkeiten, die dermalen unter den Bischöfen obwalten und bricht in bittere

Klagen aus. Die Stelle ist bedeutungsvoll für alle Zeiten. »Wie soll ich doch, ruft Gregor aus, diesen heiligen Krieg ertragen! Wie soll ich vereinigen, die sich entgegenstehen und das Volk mit sich in ihre Spaltung reissen ja den ganzen Erdkreis, so dass jetzt der Orient und Occident in zwei feindliche Theile getrennt sind und nicht minder durch Meinungen als durch Grenzen geschieden zu sein scheinen. Wie lange wird man noch hören: der Meine und der Deine, der Alte und der Neue, der Beredtere oder der Geistlichere, der Edlere oder der minder Edle, der mit der grössern oder der mit der kleinern Gemeinde? Ich schämte mich meines Alters, wenn ich nach anderen mich nennte, der ich mein Heil von Christo habe.« — Diese Abschiedsrede schliesst endlich Gregor mit einem feierlichen Lebewohl an seine Gemeinde, an Alle. »So lebe denn wohl, meine Anastasia, die du einen so frommen Namen trägst; du hast unsern Glauben, der damals so verachtet war, wieder erhoben; du unseres gemeinsamen Sieges Feld, du neues Silo, wo wir zuerst wieder die Bundeslade feststellten, nachdem sie vierzig Jahre lang in der Wüste auf Irrwegen umhergetragen worden war; und du grosser und gepriesener Tempel, unser neues Besitzthum, der du jetzt erst deine wahre Grösse vom ewigen Gotteswort empfangen hast. Lebe wohl, mein Bischofstuhl, du beneideter und gefahrvoller Sitz, und ihr Priester, ehrwürdig durch Demuth und Alter, und wer sonst noch an dem heiligen Tische Gott dient und sich Gott, dem stets nahen, naht. Lebet wohl, ihr Chöre der Nazaräer, ihr Harmonieen der Psalmengesänge, ihr nächtlichen Gebete, ihr keuschen Jungfrauen, ihr bescheidenen Frauen und Wittwen, ihr Versammlungen von Waisen, ihr Augen der Armen, die ihr zu Gott und mir aufblicktet; lebt wohl, ihr gastfreundlichen und Christus liebenden Häuser, die ihr euch meiner Schwachheit angenommen, und ihr alle, ihr Freunde meiner Vorträge, die ihr euch hier zusammendrängtet, lebet wohl! Lebe wohl, du grosse,

Christus liebende Stadt, denn ich will die Wahrheit bezeugen, wenn auch der Eifer nicht immer mit Erkenntniss verbunden ist, die Trennung macht mich milder; nahet euch zur Wahrheit, kehret endlich zum Bessern um, ehret Gott mehr als ihr bisher gewohnt waret; eine solche Umwandlung bringet keine Schande, aber das Verharren im Bösen den Untergang. Lebe wohl, Morgenland und Abendland, für welche und von welchen ich bekämpft werde. Meine Kinder bewahret, was ich euch anvertraut; seid eingedenk meiner Verfolgungen! Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit euch Allen!«

So schied er von der Gemeinde, die das Werk seiner Hände war. Mit diesem Abschnitte beschliesst Gregor sein öffentliches Leben. — In der Mitte des Sahres 381 verlies er Konstantinopel, wo er in bedenklichen Umständen gegen drei Jahre gewirkt hatte. — Abgesehen von dem, was seiner Person widerfahren war, konnte indessen Gregorius ruhig scheiden. Nicht blos nahm er mit sich das Bewusstsein treuer Pflichterfüllung, sondern auch die Synode selbst fasste nach seinem Austritte Beschlüsse, ganz in dem Geiste, in dem er bisher gewirkt hatte. Das Konzil von Konstantinopel vom Jahr 381, offenbar das wichtigste nach demjenigen von Nizäa und dessen würdige Fortsetzung, bestätigte dieses nicht blos in allen Theilen mit zugefügter Verdammung der ihm entgegenstehenden Häresien, sondern vervollständigte auch noch die Lehre vom heiligen Geiste, welche die Synode von Nizäa ganz allgemein gefasst hatte. Es wurde nämlich zu den Worten: »und an den heiligen Geist« noch der Zusatz gemacht: »der da ist der Herr, die Quelle des Lebens, der vom Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird und durch die Propheten geredet hat.« Auch wurde jenes in der kirchlichen Verfassung überaus wichtige Gesetz gegeben, dass der Bischof von Konstantinopel als Bischof von Neu-Rom den zweiten Rang nach dem römischen Bischof haben sollte. Wie gesagt, objektiv betrachtet, konnte Gregorius ruhig scheiden. Wir können aber nicht sagen, dass er ruhig geschieden sei. Die per-

sönlichen Unbilden, die er erfahren, überwogen noch in ihm, und reizten ihn zu jenen beissenden und bittern Aussprüchen gegen Synoden und Bischöfe, Aussprüche, denen man, unsers Erachtens — freilich nicht gerade im historischen Interesse — zu viel historischen Werth beigelegt hat. Mag auch vieles daran wahr sein, — die Resultate, d. h. die allgemeine Anschauung, die Gregor aus Einzelnem, das er in dieser Beziehung erlebte, zog, halten wir für durchaus subjektiv. Denn allerdings betrachten wir auch die Konzilien als Momente, und wenn auch nur als Momente, so doch als nothwendige Momente in der Entwickelung der christlichen Kirche, ihrer Lehre, ihrer Verfassung.

Nachdem Gregor von Konstantinopel geschieden, lebte er wieder in Nazianz oder auf seinem väterlichen Gute in Arianz. Geist und Körper waren angegriffen von den Stürmen und Kämpfen und bedurften Erholung. —

Im Jahr 382 lud ihn Theodosius zu einer Kirchenversammlung nach Konstantinopel ein. Gregor aber war entschieden, den grossen kirchlichen Bewegungen auf Synoden ferne zu bleiben. Die vorjährige war ihm noch in schmerzlicher Erinnerung und in dieser Stimmung schrieb er dem Kaiser: er fliehe alle Synoden, weil er noch von keiner einzigen einen guten Ausgang, wohl aber eine Verschlimmerung der Uebel, welche sie aufheben sollten, gesehen habe. — Was dieses Urtheil auf sich habe, wie viel Wahres und wie viel Unwahres daran sei, sahen wir bereits.

Indessen wirkte er noch immer für seine Heimatgemeinde. Er hatte sie nicht gerade im blühendsten Zustande angetroffen. Zwar wagte er selbst es nicht, »seines halberstorbenen Körpers willen und weil er die schwere Vernachlässigung der Gemeinde fürchtete«, die Bischofsstelle in Nazianz wieder auf die Dauer zu übernehmen; aber er arbeitete für sie, um ihr einen würdigen Hirten zu geben; als er erreicht, was er wollte, als sie durch seine Vermittlung wieder einen treuen Bischof erhalten, (etwa um's Jahr 383) zog er sich für immer in die ländliche Einsamkeit zurück. Das väterliche Landhaus zu Arianz, wo ein

Garten mit schattigen Bäumen und einer Quelle, war sein liebster Aufenthalt. Doch trug er auf seinem treuen Herzen noch immer das Wohl des Allgemeinen. Er briefwechselte mit den angesehensten Männern weltlichen und geistlichen Standes: bald im Interesse der Kirche, besonders gegen die Apollinaristen, bald im Interesse seines Landes, besonders seiner Vaterstadt Nazianz, bald im Interesse einzelner Familien oder Privaten. Noth zu lindern, Unglück abzuwenden, Heil und Frieden zu fördern, im *Leiblichen* wie im Geistlichen, im *Weltlichen* wie im *Kirchlichen* war dem ehrwürdigen Mann, der ohnehin keine Sorge hatte für Weib und Kind, und diese Einsamkeit im Alter zuweilen schmerzlich empfand, noch die liebste Beschäftigung und die süsseste Freude. Unmittelbar eingreifen ins Leben wollte und konnte er nicht mehr; was er that, that er meistens durch Briefe, die das schönste Denkmal dieser letzten Periode seines Lebens sind. Daneben dichtete er. Es war das ein Bedürfniss seines Alters, das sich nicht mehr in Reden ergehen konnte, wie die Jugend und die Mannszeit. Dabei hatte Gregor noch weitere Zwecke. Fürs Erste wollte er durch seine Gedichte die Poesieen mehrerer Häretiker, die eben auch in dieser Form ihre Ansichten im Volke zu verbreiten suchten, so zu sagen neutralisiren, dann wollte er in ihnen ein Surrogat geben für die durch Julian wenigstens vorübergehend den Christen entzogenen heidnischen Dichter, die unser Vater überhaupt nicht gerne in den Händen der christlichen Jugend sah. In diesem gedoppelten Zweck, wie in dem Bedürfniss des Alters, ist aber auch schon der Werth oder Unwerth dieser Gedichte als Poesie angedeutet; und in der That sind sie — wenigstens dem grösseren Theile nach — die schwächste Seite an der geistigen Wirksamkeit Gregors. —

Wir gehen weiter. — Wie es so oft im Alter geht: die Tage der Jugend werden wieder wach mit ihren Erinnerungen und Bedürfnissen, so erging es auch unserm Vater. Wir kennen seine Jugendliebe zu einem beschaulichen, asketischen Leben. Sie erwachte in aller Stärke. Ueberdies — kein engeres Familienleben fesselte ihn mehr

an die Welt, — was er Liebes besass, war bei Gott —, auch kein öffentliches Amt mehr. Er fühlte sich wie losgeschält von allen Banden. Wonach er sich stets gesehnt hatte, und was er doch nie hatte *festhalten* können in seinem Leben, kontemplative Askese, diese Braut seiner Jugend, wurde der Trost seines Alters, sein noch übriges Leben fast nur noch Vorbereitung auf den Tod. In den letzten Jahren hatte er noch viel zu kämpfen mit körperlichen Leiden, aber alles dies betrachtete er nur als ein Erziehungsmittel zur Vollendung seines Wesens und der innern Heiligung. »Ich leide durch Krankheit, schrieb er einem Freunde, und freue mich, nicht dass ich leide, sondern dass ich dadurch für andere ein Lehrer in der Geduld zu werden vermag. Da ich nun mich doch nicht von Leiden befreien kann, so achte ich das für Gewinn, es geduldig zu tragen und wie in der Freude, so auch im Schmerz Gott zu danken, da ich die Ueberzeugung habe, dass nichts ohne Grund ist, was von der höchsten Weisheit über uns verhängt wird, wenn es uns auch nicht so scheinte.«

So, durch innere und äussere Kämpfe geläutert, starb er im Jahr 389 oder 390, wahrscheinlich an dem Orte, wo er geboren war.

Gregor und die Theologie.

An die Spitze seiner theologischen Lehren stellt Gregor, wie fast alle Väter dieser Zeit, die — *Trinität*. »Das Höchste ist die Erkenntniss des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes und das Bekenntniss unserer ersten Hoffnung.«

Man hat sich gewundert, dass die Väter nicht vorerst mit dem allgemeinen Begriff Gottes und den Beweisen für das Dasein desselben begannen, gleichsam den Grund legten. Damit zu beginnen setzte aber schon eine Skepsis voraus, die zu überwinden nun Aufgabe geworden wäre, eine Skepsis, an die die Kirchenväter nicht einmal gedacht

haben innerhalb der christlichen Kirche, die auch in der Thal nicht vorhanden war. Wie gesagt, die Väter setzten vielmehr den Glauben an Gott voraus, in dem sie so lebten und webten, dass sie nur gelegentlich, nur vorübergehend einige Beweise für das Dasein Gottes berührten. Die Trinität war die grosse Frage des Jahrhunderts, sie war es auch für unsern Kirchenvater. — Ein göttliches Wesen, drei Hypostasen: Eine Einheit, nicht der Zahl sondern dem Wesen nach, nicht eine vorgestellte, ideelle, sondern eine reale; in dieser Einheit »drei Hypostasen, drei göttliche Personen, einander gleich an Wesen, Macht, Willen, jede Gott, jede göttliche Totalität, aber jede verschieden von der andern durch die Eigenschaften, durch die charakteristischen Merkmale ihrer Personen, (nicht ihres Wesens, das vielmehr allen gemeinsam ist,) Eigenschaften, die eben bewirken, dass der Vater Vater, der Sohn Sohn, der heilige Geist Geist ist: so lehrt im Allgemeinen Gregor. »Wenn wir auf die Gottheit sehen und auf die erste Ursache und auf die Alleinherrschaft, so ist es Eins, was wir anschauen. Wenn wir aber auf das sehen, worin die Gottheit besteht, und was aus der ersten Ursache zeitlos und mit gleicher Würde begabt hervorgeht, so sind es drei, die wir anbeten.« Beides, die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen, hielt Gregor fest; die Nothwendigkeit von beiden lag seinem christlichen Bewusstsein gleich nahe. Wie aber die beiden Begriffe einigen: die konkrete Realität der Hypostasen und die wahrhafte Substanz der Einheit? Das war die weitere Frage, das die Aufgabe der Kirchenväter. Gregor nahm für dieses innere Wechselverhältniss nicht gerne die alten auf der Emanations-Idee beruhenden Vergleichungen an, wie die Väter der drei ersten Jahrhunderte, wie noch Athanasius: z. B. Sonne, Strahl, Licht; Wasser, Quell, Strom; er fürchtete die Versinnlichung des rein geistigen Verhältnisses, fürchtete dann aber auch für die selbständige Existenz der einzelnen Hypostasen. Auf der andern Seite lag die Gefahr wiederum nahe, es möchte über der konkreten Realität der Hypostasen die reale Einheit sich auflösen.

Ihm lag nun vor allem daran, diese Einheit als eine wesentliche darzustellen, d. h. nicht etwa nur als eine Einheit eines Begriffs, etwa eines Gattungsbegriffs, sondern als eine thatsächliche, absolute. Dies that er, indem er das Wesen des Sohnes und des h. Geistes im Wesen des Vaters begründet sein lässt; indem er aber so dem Vater allein absolute Causalität zuschrieb, brachte er Sohn und heil. Geist unwillkürlich in ein Subordinations-Verhältniss zum Vater.

Das Eine Wesen Gottes des Vaters ist also das gemeinsame Wesen der drei Personen. Ihre persönlichen Eigenschaften aber sind diese: dem Vater kömmt das Ungezeugtsein zu, er ist Grundursache der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes; dem Sohne kömmt das Gezeugtsein zu, er ist Prinzip des Weltalls; dem heiligen Geist das Ausgehen. Es ist aber ein und dieselbe Natur der Gottheit in dem Anfanglosen, dem Erzeugten und dem Hervorgehenden, wie unser Inneres Eins ist in dem dreifachen des Nous, des Logos und des Pneuma, des Verstandes, der Vernunft nnd des Geistes.

In der weitern Exposition dieser Begriffe hat Gregor nichts Neues. Den Begriff der Zeugung und des Gezeugtseins erläutert er, besonders gegen die Eunomianer, ganz in ähnlicher Weise wie Athanasius und Basil. Auch die Lehre vom heiligen Geist hat er in ihrer innern Wahrheit und Konsequenz gegen die Bekämpfer derselben, die Macedonianer, ganz in derselben Art, wie die andern Väter, aufgezeigt und vertheidigt; auch ihm ergab sich aus den Wirkungen wie aus dem Wesen des heiligen Geistes sowohl dessen selbständige Existenz wie Göttlichkeit; umgekehrt fällt auch ihm mit der Göttlichkeit des heiligen Geistes Gott der Sohn und Gott der Vater und die ganze Trinität.

Aber, sagten die Gegner, das sei unbiblisch, sei eine Neuerung. Die heilige Schrift lehre von der Gottheit des heiligen Geistes nichts. Gregor kann dies bis auf einen gewissen Grad zugeben und doch die Lehre rechtfertigen. Da ist nun äusserst interessant, wie er dies thut, wie er den

Einwurf, als führe man einen fremden, unschriftmässigen Gott ein, widerlegt. »Das alte Testament, sagt er nämlich, verkündet den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das neue offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen, denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkünden und so lange die des Sohnes nicht angenommen war, die des Geistes, um mich etwas kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden.« Wir verstehen. »Ein Anderes, sagt ein Neuerer trefflich, ist die unmittelbare Bethätigung einer göttlichen Offenbarungsthatsache, ein Anderes die Reflexion darüber, die theoretische Ausbildung des Begriffs. Wem in dem geschichtlichen Offenbarungsprozesse die erstere zugefallen ist, dem pflegt eben darum der letztere nicht übertragen zu sein. Denn die Reinheit der Thatsache als solcher, der unmittelbaren Erscheinung des Göttlichen, würde durch solche Reflexionen nur getrübt werden und den Charakter verlieren, der ihr als solcher zukömmt. Das ist die Gesetzmässigkeit des Entwickelungsganges. So wie daher die theoretische Ausbildung der Christologie nicht durch Christus selbst gegeben ward, sondern seinen Jüngern überlassen blieb, ebenso würde es der Unmittelbarkeit der Offenbarung des Geistes in den Aposteln Eintrag gethan haben, wenn schon sie über den Begriff des Pneuma dieselben Reflexionen hätten anstellen wollen, welche später in der Kirchenlehre zur Fassung desselben als dritter Hypostase geführt haben.« Also eine Oekonomie sah Gregor darin, eine Oekonomie der heiligen Schrift, welche nachzuahmen er eben deswegen auch für erlaubt, ja gewissermassen für Pflicht hielt. Vor wohl gesinnten Zuhörern diese Lehre vorzutragen, meinte er darum, sei etwas Erhabenes; vor niedrig gesinnten aber: das verrathe schlechte Lehrweisheit, das heisse die Perle in den Schlamm werfen. —

Uebrigens hielt auch Gregor, gleich den andern Vätern jener Zeit, die Trinität für die charakteristische Grundlehre des Christenthums, für die höhere Einheit des Judenthums und Heidenthums, des Arianismus und Sabellianismus. Nur darin weicht er von Athanasius und Basilius ab, dass er im Arianismus das judaisirende Moment erkennt, nicht aber das heidnische. Und dies ist allerdings möglich, sofern der Arianismus, wie öfter schon bemerkt, eine Art Dualismus, eine abstrakte Scheidung Gottes und der Welt zum Inhalt hat: ein Charakter, den eben auch der Judaismus trägt. — Ueberblicken wir schliesslich diese Trinitätsentwicklung des Nazianzeners, so müssen wir wiederholen, was wir bei Basil bemerkten. Der formale Charakter in der Beweisführung derselben, vorzüglich in der Deduktion des gegenseitigen Verhältnisses von Wesen und Hypostase, hat ganz das praktisch-religiöse und spekulative Moment überwogen. —

Wir wenden uns von der Trinität sofort zur Welt- und Menschenschöpfungen. Die Welt — sie ist von Gott: »der schöpferische Gedanke Gottes war auch schon die That, die durch den Logos vollzogen, durch den heiligen Geist vollendet wurde.« Der Grund der Schöpfung ist die Liebe: »es genügte das der Güte nicht, sich ewig selbst anzuschauen, sondern sie musste auch sich mittheilen.« Wie die Welt von Gott, so wird sie noch immer gelenkt durch ihn, und die Vorsehung erstreckt sich auf's Einzelnste. »Einige nehmen zwar an, dass das, was über uns ist, von der Vorsehung gelenkt werde, läugnen aber, dass sie sich bis auf uns, die dessen doch am meisten bedürfen, erstrecke. Diese beschuldigen die Vorsehung einer grossen Armuth.« — Zuerst schuf Gott die höhern Geister, die intelligible oder Geisterwelt, sodann die materielle und sichtbare Welt. Zuletzt schuf Gott den Menschen.

Der Mensch, ein Mischling aus beiden Welten »empfing von den Elementen der sichtbaren Welt seinen materiellen Körper, von den Elementen der unsichtbaren seine unsterbliche Seele, was die Schrift als vernünftige

Seele oder Ebenbild Gottes bezeichnet.« So ist der Mensch »ein gemischter Anbeter der Gottheit, der die Anschauung der sichtbaren Welt geniesst und zugleich die Weihe für die unsichtbare hat, der die Erde beherrscht und zugleich von Oben beherrscht wird, irdisch und himmlisch, vergänglich und unsterblich.« Also aus Geistigem und Materiellem ist der Mensch gebildet, ein geistig körperliches Wesen, in dem die entgegengesetztesten Elemente in Harmonie verbunden sind. Gregor findet in dieser Komposition wieder jenes erziehende Moment, das er so oft in seinem System hervorhebt. »Bezweckt vielleicht Gott damit, fragt er, dass wir unserer Würde uns nicht überheben und übermüthig unsern Schöpfer verachten, dass wir im Kämpfen und Ringen mit dem Körper stets zu Ihm hinblicken und dass die mit uns verbundene Schwachheit ein Erziehungsmittel zur Würde sei?« Im Besondern ist dann diese Komposition eben so sehr im Interesse der Seele als des Körpers. Im Interesse der Seele: »damit die Seele durch Kämpfen und Ringen mit dem Irdischen die Herrlichkeit dort oben erlange und damit sie geprüft durch die Drangsale dieses Lebens wie das Gold im Feuer geprüft werde und die gehofften Güter nicht als ein blosses Geschenk, sondern auch als Kampfpreis der Tugend erhalte. Und das ist wohl ein Beweis der höchsten Güte, dass Er das Gute auch zu unserm Eigenthum machte, da es uns nicht angeboren ist, sondern durch eigene Wahl und freie Bestimmung erzielt wird.« Im Interesse des Körpers: »damit auch der irdische Theil allmählig von seiner Schwerfälligkeit durch die Verbindung mit der Seele befreit werde, die ihn nach sich ziehe und nach oben versetze, so dass die Seele für den Leib eben das werde, was Gott für die Seele ist, indem sie ihn als ihren Diener in der Zucht erhält und als Mitknecht zu Gott führet.«

Das war die ursprüngliche Harmonie; aber — nur erst als Anlage gesetzt sollte sie der Mensch durch seine Freiheit zu seinem Eigenthum erheben. Darum gab Gott

dem Menschen das Gesetz »als Stoff für seine Freiheit«, den Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen. »Wären wir nun geblieben, was wir waren und hätten wir das Gebot beobachtet, so wären wir geworden, was wir nicht waren, indem wir zum Genuss des Lebensbaumes gekommen wären nach dem Genuss des Erkenntnissbaumes. Was aber wären wir geworden? Unsterblich wären wir geworden und mit Gott verbunden.« Der Mensch aber übertrat das Gebot durch Missbrauch seiner Freiheit und »durch den Neid des Satans.« Das war sein Fall.

Die Folgen des Falls waren: Auflösung der innern Harmonie und Verkehrung des ursprünglichen Gesetzes, »so dass der Geist nun unwillkürlich dem Fleische folgt und zur Sinnlichkeit geneigt ist«; waren Befleckung, Verunreinigung des Geistes selbst, endlich Zerstörung der ursprünglichen Harmonie auch in der sozialen Welt: (s. oben) »alle Ungleichheit unter den Menschen, Reichthum und Armuth, Tyrannei und Sklaverei ist eine Strafe unserer ersten Sünde«; und zuletzt der Tod. Die Strafe selbst aber, dies sagt unser Vater besonders mit Rücksicht auf den Tod, ist zugleich wieder Offenbarung der göttlichen Menschenliebe, »denn der Tod ist: dass die Sünde ein Ende nimmt.« Dieser Fall mit seinen Folgen erstreckt sich auf das gesammte Geschlecht. »Wehe mir, ruft Gregor darum aus, die Schwachheit des Urvaters ist die meine.«

Wir haben die Folgen des Falls betrachtet; das Ebenbild ist verunstaltet aber nicht ganz verloren; es ist nur mit Schlamm zugedeckt. Es wieder herzustellen, »bedürfen wir eines mächtigen Beistandes von Gott und wie ich dafür halte, einer nicht geringen eigenen Mitwirkung in Wort und That.« Die Folgen des Falls sind also nicht so, dass die Wahlfreiheit aufgehoben wäre. Gregor postulirt, wie man sieht, ebenso sehr das eigene Thun als die Gnade. Auf der einen Seite sagt er: »dass man auch bei dem Gutes Wollen der Unterstützung Gottes bedürfe, oder vielmehr, dass selbst die Fähigkeit, das Pflichtmässige zu wählen, etwas Göttliches und ein Geschenk der Menschenliebe Gottes sei«, auf der andern Seite: »das Gute, was man von Natur

habe, verdiene kein Lob, aber was aus dem freien Willen hervorgehe, das sei preiswürdig.« Das ist, wie man sieht, ein unvermittelter Synergismus, wie er bei den meisten Orientalen herrschte, in der Mitte stehend zwischen dem strengen System der Freiheit, wie es Origenes gegeben, und dem noch strengern System der Gnade, wie es später Augustin gab.

Den Menschen wieder zurückzuführen zur ursprünglichen Gnade, das Ebenbild Gottes in ihm wieder herzustellen, ja, ihn zu vergotten, erschien Christus.

Christus. — In Christo ist beides; die göttliche und menschliche Natur, Gott und Mensch. — Wir wissen von Apollinaris, dass er die menschliche Natur in Christo beschränkte auf Leib und Seele (diese als Lebensprinzip gefasst), den Geist aber läugnete und an dessen Stelle die Gottheit setzte. Er that dies, weil er beides, einen vollkommenen Menschen und einen wahren Gott, nicht zur Einheit einer Person zu verknüpfen wusste. Wie der Nyssener, so kämpfte auch unser Gregor gegen diese Meinung. Wäre es so, sagt er, so wäre Christus kein Mensch gewesen. »Hat er keine vernünftige Seele, sondern bloss eine animalische, wie kann er dann ein Mensch sein? Denn ein Mensch ist nicht ohne Geist. Soll aber die Gottheit in Christo den Geist ersetzen? Was geht mich das an? Die Gottheit mit dem blossen Fleische oder der blossen Seele ohne Geist macht auch noch keinen Menschen aus.« So ist das Menschliche in Christo wesentlich. Aber auch das Göttliche ist ganz in ihm. »Der Sohn Gottes übernimmt es, ein Menschensohn zu werden; nicht aber so, dass er das, was er war, umgewandelt hätte, denn das ist unwandelbar, sondern so, dass er das, was er nicht war, noch dazu annahm, denn er ist voll Menschenliebe.« — Beides ist also in Christo, aber zur Einheit der Person vermischt. »Was Er war, dessen hat er sich entäussert; was er nicht war, das hat er angenommen, nicht so, dass er nun Zwei geworden wäre, sondern dass er aus Zweien Eins zu werden sich gefallen liess. Gott ist beides, das Annehmende und das Angenommene, zwei Naturen in Einer zu-

sammengehend; man misskenne die Vermischung (= Vereinigung) nicht ... Er ist ein Anderes und wieder ein Anderes, inwiefern er Heiland ist; insofern nämlich das Unsichtbare nicht Eins ist mit dem Sichtbaren; aber er ist nicht ein Anderer und wieder ein Anderer, das sei ferne! Denn beides ist in der Vereinigung, indem Gott vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht ist, oder wie man es ausdrücken will.« Diese beiden Naturen in Christo in der Einheit seiner Person gehen durch seine ganze Geschichte. »Er ist zwar geboren worden, aber er war auch vorher schon geboren, von einem Weibe zwar, aber auch von einer Jungfrau, er ist zwar in die Krippe gelegt, aber auch von Engeln verherrlicht, vom Stern angedeutet, von den Magiern angebetet worden; er ist zwar nach Aegypten vertrieben worden, aber er hat auch das ägyptische Wesen vertrieben. Er ward versucht als Mensch, aber er siegte als Gott. Er ward hungrig, aber er hat viele Tausende gespeist und ist selbst das lebendige Brod, das vom Himmel kommt. Er stirbt, aber er macht lebendig; er wird begraben, aber er steht wieder auf; er steigt in die Unterwelt hinab, aber er führt die Seelen herauf und fährt gen Himmel und wird wiederkommen zu richten die Lebendigen und die Todten.« Diese Vereinigung in Christo, lehrt Gregor weiter, bleibt auch im Himmel. »Ewig und unzertrennlich ist in Christo das Körperliche mit dem Göttlichen verbunden. —

Wie diese Vereinigung zweier Naturen zu denken sei, — dies war das Weitere. Gregor sagt, man müsse hier alle körperlichen Vorstellungen ausschliessen, und rein geistig die Sache fassen. »Das ist aber die Natur geistiger Dinge, dass sie sich unkörperlich und ungetheilt sowohl unter sich als mit den Körpern verbinden.« Er geht aber noch weiter und meint, eine Vereinigung sei um so denkbarer als die menschliche Natur keineswegs derselben Würde und Herrschschaft theilhaft sei als die göttliche, daher leicht von dieser könne ergriffen werden. — Werfen wir nun einen prüfenden Blick auf diese Darstellung, so ist klar, dass Gregor beides, das Göttliche und Menschliche in

Christo anerkannt wissen wollte; aber, man kann es nicht läugnen, in der Beweisführung streift er an den Doketismus. Das Göttliche überwiegt das Menschliche, verschlingt und erhebt es zu sich, vergottet es. »Das Eine vergöttlicht, das andere wird vergöttlicht« : beide Momente kommen somit nicht zu gleichem Recht. So hatte es auch der Nyssener, so die meisten Kirchenväter jener Periode, es war noch der Zug der Zeit, das Moment der Entwickelung, dem auch sie dienen mussten. So kam es, dass sie zwar gegen Apollinaris die richtigen Postulate aufstellten in ihrer positiven Deduktion der Gottmenschheit Christi, selbst aber immer wieder an dieser Klippe anstiessen. Später ist es dann anders gekommen, gerade in entgegengesetzter Richtung. — Das Geschäft Christi war — fürs Erste: den Fall Adams und die Folgen des Falls aufzuheben. »Darum vereinigte er mit sich, was verdammt war, um alles von der Verdammung zu befreien, indem er für Alle Alles wurde, was wir sind, ausgenommen die Sünde, Leib, Seele, Geist, so weit der Tod reicht . . . Alles traf in dem Einen zusammen, wegen Aller und wegen des Einen Stammvaters: die Seele wegen jener Seele, die ungehorsam gewesen war, das Fleisch wegen jenes Fleisches, das der Begierde gedient hatte und der Verdammung heimgefallen war, Christus wegen Adam, der Obsieger über alle Sünde, wegen dessen, der der Sünde unterlag. Darum wurde anstatt des Alten das Neue eingeführt, durch Leiden wurde der, so gelitten hatte (Adam) in seinen vorigen Stand wieder gesetzt, und jegliches Ereigniss unter uns wurde durch denjenigen, welcher über uns erhaben ist, mit einem andern ersetzt: ein neues Geheimniss ward die menschenfreundliche Erlösungsanstalt für den durch Ungehorsam gefallenen Menschen. Daher die Geburt und die Jungfrau; daher die Krippe und Bethlehem; die Geburt wegen des Erstgeschaffenen, die Jungfrau wegen des Weibes, Bethlehem wegen Eden, die Krippe wegen des Paradieses. Darum steht Baum gegen Baum und Hand gegen Hand: diese so hart ausgespannte Hand gegen jene frech ausgestreckte; diese mit Nägeln durchbohrte gegen jene lästige;

diese das Weltall versöhnende gegen jene, die Adam aus dem Paradiese vertrieb. Daher die Erhöhung (am Kreuze) gegen den Fall, bittere Galle gegen den (süssen) Geschmack, die Dornenkrone gegen die Herrschaft des Satans, Tod wider Tod, Auferstehung wegen der Auferstehung. Alles dies war eine Belehrung Gottes für uns, für unsere Krankheit ein Heilmittel, wodurch der alte Adam wieder eingesetzt ward in seinen vorigen Stand und hingeführt zum Baum des Lebens, von dem uns der unzeitige und unglückliche Genuss des Baumes der Erkenntniss entfernt hatte.« Man sieht, Gregor bleibt, in rhetorischer Weise, mehr im Allgemeinen. Näher lässt er sich über das W i e nicht aus. Nur Eins ist ihm ausgemacht: die Vorstellung von dem Blut Christi als einem Tausch an den Satan oder Lösepreis an Gott weist er als unwürdig ab und hierin bildet unser Gregor einen scharfen Gegensatz zu dem Nyssener. »Wem und um wessen willen wurde denn, fragt er, das Blut, ich meine jenes kostbare und herrliche Blut des Sohnes Gottes, der Hohepriester und Opfer zugleich war, vergossen? Wir waren unter der Gewalt des Argen, indem wir unter die Sünde verkauft waren und dafür die Lust zum Bösen eintauschten. Wenn nun aber das Lösegeld keinem Andern gegeben wird als dem, der uns in seiner Gewalt hatte, so frage ich, wem wurde es bezahlt und um welcher Ursache willen? Etwa dem Argen selbst? Pfui des tollkühnen Gedankens. Dann hätte ja der Räuber nicht blos von Gott, sondern Gott selbst (in Christo) als ein Lösegeld und einen überschwenglichen Lohn für seine Tyrannei empfangen. Oder dem Vater? Aber wie so? Er hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Und dann — welchen Grund kann man angeben, dass der Vater sich am Blute des Eingebornen ergötzt haben sollte, während er nicht einmal den Isaak annahm. Oder ist es nicht offenbar, dass es der Vater annahm, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, sondern nur um der göttlichen Heilsordnung willen und weil der Mensch durch die Menschwerdung Gottes geheiligt werden musste; damit er uns, den Tyrannen mit Gewalt überwindend, befreie und durch Vermittelung des Sohnes

zu sich zurückführe.« Also um der Heilsordnung willen, sagt Gregor; wie aber dies näher zu verstehen, entwickelt er nicht deutlicher.

Das Geschäft Christi, für's Zweite, war: die Verbindung des Menschen mit Gott fest, dauernd, sicher zu machen, ihn zu »vergotten«, das Endliche ins Unendliche zu erheben. Darum »trat der Unbeschränkte in die Beschränkung ein, indem er durch Vermittlung des Fleisches, wie durch einen Vorhang, mit uns umging; denn seine reine Gottheit zu ertragen, dessen wäre die dem Werden und Vergehen unterworfene Natur nicht fähig gewesen«. Also vom Standpunkt Gottes wie des Menschen war die Menschwerdung des Logos nothwendig; von jenem — weil Gott, an sich unendlich, sich nur mittheilen kann, wenn er sich »verendlicht«; von diesem — weil der Mensch dasUnendliche nicht zu fassen vermag. Nun aber, indem der Unendliche endlich geworden ist und so der Endliche den Unendlichen hat, nun fassen sich beide in gegenseitiger, ewiger Durchdringung. »Glaube, dass er über das Leiden erhaben sei nach seiner Gottheit, dem Leiden unterworfen nach seiner Menschheit, dass er so um deinetwillen Mensch geworden sei, wie du um seinetwillen Gott (durch ihn vergöttlicht) wirst.« — Man findet vielleicht diese und ähnliche Ausdrücke stark. Es ist indessen nicht blos rhetorische Uebertreibung; es liegt konsequent in seinem Systeme: wie nämlich Gregor in der Person Christi das Menschliche vom Göttlichen schon hienieden theilweise verschlungen werden lässt, so ist dasselbe, übergetragen auf die durch Christum Erlösten und Lebendiggemachten, nur die natürliche Folge.

Die Erlösung und Vergöttlichung des Menschen hatte zunächst Statt in der Person Christi, „als in welcher sich Gott mittels der Seele mit dem Fleische verbunden und, was von einander ferne war, durch die Verwandtschaft, welche das Vermittelnde (die Seele) mit beiden hat, vereinigt hatte.“ Was aber in Ihm einmal gesetzt war, war zugleich gesetzt in und für die gesammte Menschheit, in der er wirkt als das neue Lebens-

prinzip. „Wir sind mit ihm gestorben, um gereinigt zu werden, mit ihm auferstanden, da wir mit ihm gestorben, mit ihm verherrlicht, da wir mit ihm auferstanden sind . . . Um meinetwillen ward er ein Fluch genannt, weil er meinen Fluch löste, und Sünde, weil er die Sünde der Welt hinwegnahm, und wurde statt des alten Adam ein neuer, und machte auch meinen Ungehorsam zu dem seinigen, als das Haupt des ganzen Körpers. So lange nun ich Gott widerstrebe und durch meine Leidenschaften in Aufruhr gegen Gott begriffen bin, wird auch Christus in Bezug auf mich ungehorsam genannt; wenn ihm aber Alles unterworfen ist (es wird ihm aber Alles unterworfen durch Erkenntniss sowohl als Umwandlung), dann hat auch er sich vollkommen unterworfen, indem er mich, den nun Geretteten, Gott zuführt."

Das Heil in Christo wird, wie subjektiv durch den Glauben, so objektiv durch die Sakramente der Christen vermittelt. —

Das erste Sakrament ist die Taufe. — Die Elemente der Taufe sind zwiefach. „Da wir nämlich aus zwei Theilen, der Seele und dem Körper, der sichtbaren und unsichtbaren Natur, bestehen, so findet auch eine doppelte Reinigung Statt, durch das Wasser nämlich und den Geist, wovon das Erstere sichtbar und körperlich empfangen wird, das Andere, der Geist nämlich, unkörperlich und unsichtbar hinzukommt, das Eine bildlich, das Andere wahrhaftig, und die Tiefen der Seele reinigend". Die Taufe selbst und ihre Nothwendigkeit, ihre Kraft und Wirkung und die Bedingung ihres Segens beschreibt Gregor fast ganz in ähnlicher Weise wie Basil, wesswegen wir auf diesen verweisen. Aehnlich wie dieser warnt auch er vor dem Verschieben der Taufe. Die Kindertaufe verlangt er, und zwar sogleich nach der Geburt, wenn Gefahr im Verzuge wäre. „Besser ist, dass sie ohne Bewusstsein geheiligt werden, als dass sie unversiegelt und ungeweiht abscheiden". Sonst war seine Meinung, dass man das dritte Jahr abwarte, „damit sie auch etwas von den Worten des Sakraments verstehen". Indessen war Gregor noch ferne von der harten Konsequenz

des Augustin, die ungetauften Kinder für verdammt zu erklären: „denn die aus Unwissenheit begangenen Sünden können ihnen wegen ihres Alters nicht zugerechnet werden“. Diejenigen aber — Gregor spricht von den Erwachsenen — welche sterben, ohne die Taufe empfangen zu haben, durch eigene Schuld, tragen auch in jenem Leben die Strafe dafür.

Ueber das Sakrament des Abendmahls spricht sich Gregor so wenig bestimmt als Basil aus. Bald spricht er „von Zeichen und Bildern des grossen Geheimnisses, des Blutes und Leibes Christi“, bald „vom Genuss des Leibes und Blutes Christi selbst“. Gewiss ist, dass er keinen klaren Begriff sich von der Sache gebildet; dass er aber, nach seiner ganzen Denkweise, sich im Abendmahl mehr gedacht hat, als nur ein Zeichen des Leibes und Blutes Christi, das ist jedenfalls mehr als wahrscheinlich.

Im jenseitigen Leben — um noch dieses kurz zu berühren — nimmt Gregor Stufen an, sowohl in der Seligkeit als in den Strafen. Die letzteren betrachtet er, im Geiste des Origenes, als Reinigungsfeuer, „als die letzte, schwere und langwierige Feuertaufe, welche die Materie verzehrt wie Heu und allen Leichtsinn des Lasters hinwegnimmt“. Ob diese Strafen ein Ende nehmen — einmal spricht er die leise Hoffnung aus und meint, dass es „würdiger des Strafenden“ sei, die Strafen nicht blos zerstörend sich zu denken, sondern zu endlicher Heilung, das heisst, Seligkeit. —

Der formale Standpunkt unsers Vaters — um noch diesen zu berühren — ist ungefähr derselbe, wie bei dem Nyssener. Wie dieser, kämpfte auch er gegen Eunomius. Er fand, was Eunomius von einer absoluten Erkenntniss behauptet, unvereinbar mit dem Wesen Gottes, mit der menschlichen Natur und mit der menschlichen Erziehung. Mit dem Wesen Gottes: denn Gott ist unendlich; wenn nun der Unendliche von einem endlichen Geiste vollständig umfasst werden könnte, so hörte er auf,

das zu sein, was er ist, weil ja die Begreiflichkeit nur eine Beschränkung sein würde; mit der menschlichen Natur: denn der endliche Menschengeist, schon als solcher unfähig, das Unendliche ganz zu umfassen, ist auch noch mit einem materiellen Körper verbunden, »welcher wie eine Nebelhülle zwischen uns und dem rein immateriellen Göttlichen liegt und das Geistesauge hindert, die Strahlen des göttlichen Lichtes in voller Klarheit aufzunehmen"; ferner mit der menschlichen Erziehung: Gott ist nämlich so, dass er desto tiefer sich verbirgt, je näher man ihm zu sein wähnt; eben dadurch aber, »dass er sich, wenn man ihn erreicht zu haben glaubt, entfernt und verbirgt, will er die Liebenden zu sich heranziehen. Durch das nämlich, was an Ihm uns begreiflich ist, zieht er uns zu sich: denn das völlig Unbegreifliche könnte kein Gegenstand der Sehnsucht und des Strebens sein; insofern er uns aber unbegreiflich ist, erfüllt er uns mit Bewunderung, durch die Bewunderung wird die Sehnsucht mehr rege, durch die Sehnsucht das Gemüth gereinigt, durch Reinigung Gott ähnlicher gemacht, und wenn dies geschehen ist, geht die Seele mit dem Göttlichen als mit einem ihr Verwandten um«. Ein trefflicher Gedanke, der an ein ähnliches Wort Pascals erinnert. »Was in der Welt zur Erscheinung kommt,« sagt dieser tiefe Denker in seinen vermischten Gedanken, »zeigt weder ein gänzliches Ausgeschlossensein, noch ein offenbares Gegenwärtigsein der Gottheit, sondern das Gegenwärtigsein eines Gottes, der sich verbirgt. Alles trägt diesen Charakter«. —

Also heranziehen will, nach Gregor, Gott durch diese seine Oekonomie; aber noch mehr: er will die also Herangezogenen eben dadurch auch festhalten: »denn das, was man mit Mühe errungen hat, hält man auch gerne fest, das Leichterworbene aber wirft man leicht von sich, weil man es immer wieder bekommen zu können glaubt«; endlich will Er uns dadurch in unserm Streben vor allem Uebermuth bewahren, »damit es uns nicht gehe, wie dem gefallenen Lucifer, dass wir nämlich, weil wir im Besitz

alles Lichtes wären, uns wider den allmächtigen Gott empörten und aus Ueberhebung fielen«; zuletzt dann auch, »damit in jenem Leben ein höherer Kampfpreis für ihre Anstrengung und ihr besseres Leben denen zu Theil werde, die sich hier gereiniget und in ausharrender Geduld nach dem Ersehnten gestrebt haben«. —

Gregor ging aus von dem Inhalte der Bibel und der Kirchenlehre. Beide fasste er als gleichberechtigt, oder vielmehr, in beiden schaute er den Einen göttlichen Geist, in der Bibel diesen Geist aber mehr in der Form des Ansichseins, in der Kirchenlehre mehr in der Form, wie er sich herausgestellt und exponirt hat. — Es hat jeder Mensch seine Aufgabe, wie seine Neigungen. Gregor hielt es nun für seine Aufgabe, die Kirchenlehre seiner Zeit, das heisst, die Lehre von der Trinität, zu rechtfertigen. Darum hatte er es überall mehr mit der Kirchenlehre zu thun; aber zu bemerken ist, dass er dabei stets die biblische Lehre voraussetzte. Ueberdem — unser Vater ist seiner Neigung nach überhaupt mehr Rhetoriker, als Exeget. — Als Exeget — um noch dies anzuführen — huldigt auch Gregor der Allegorie. Aber er streift nicht ins Extrem, wie der Nyssener. Er will die Mitte halten. »Wir schlagen zwischen denen, die ganz fleischlichen Sinnes sind, und denen, die allegorische und anagogische Auslegung zu weit treiben, gewissermaassen den Mittelweg ein, indem wir weder ganz träge und schläfrig beim Buchstaben stehen bleiben, noch auf der andern Seite gar zu vorwitzig über die Sache selbst und die Absicht hinausgehen; denn das Eine ist jüdisch und sklavisch, das Andere albern und träumerisch; beides aber ist gleich verwerflich«. Diese Allegorie will Gregor besonders auf das alte Testament angewendet wissen, auf das Gesetz Mosis, »ein Gesetz des Buchstabens für den grossen Haufen, ein Gesetz des Geistes aber für die, welche über die Menge erhaben sind.« — Noch Eins: Gregor, im Gegensatz gegen die Versuche der Heiden, ihre kindischen, unhaltbaren, zum Theil unsittlichen Mythen geistig zu deuten, stellt zugleich den Satz auf, dass dem in der Tiefe Verborgenen auch die äussere

Erscheinung angemessen sein müsse und das Tiefere nicht etwa wie ein schöner, unantastbarer Körper von einem schlechten Gewand eingehüllt sein dürfe«. Dies, sagt er, müsse sein, »damit es die Einsichtsvollern erfreue, der Menge aber keinen Anstoss gebe«. Darum aber, fährt er fort, verdient der tiefere Sinn, den die Heiden in ihren Mythen aufzeigen, keinen Glauben, »weil das offen Vorliegende verderblich sei«.

Doch, zur Sache wieder! — Der biblisch-kirchliche Inhalt also, mit andern Worten, der positive Glaube, ist es, den Gregor vor Allem festhält. Dieser Glaube, ganz einfach als solcher gesetzt, schliesst ihm Alles in sich, was dem Menschen nothwendig, ist ihm an und für sich hinreichend, hinreichend besonders für solche, die weder äusseren noch inneren Beruf haben zu weiteren Forschungen. »Bekenne Jesum Christum und glaube, dass er von den Todten auferstanden ist, und du wirst selig werden: denn schon der blosse Glaube gilt als Gerechtigkeit. Nirgends fände eine grössere Ungerechtigkeit Statt, als in unserem Glauben, wenn er bloss den Gelehrten, den Redefertigen und in logischen Beweisen Geübten zu Theil würde, die Menge aber, wie des Goldes und Silbers, so auch des Glaubens entbehren müsste.« Es erinnert dies an Origenes. »Besser, fährt dann Gregor fort, ist ein Armer, der in seiner Frömmigkeit wandelt, ein in Rede und Erkenntniss Armer, der sich auf das einfältige Wort stützt und sich auf demselben, wie auf einem leichten Kahne, rettet, als ein Thor, der, ohne Erkenntniss, auf Wortbeweise vertraut und die Kraft des Kreuzes Christi, welche höher ist als alle Worte, zu nichts macht durch die Kraft, die in der Rede liegen soll, wo aber die Schwäche des Beweises zugleich eine Verminderung der Wahrheit ist«. Dies Letztere ist, wie man sieht, gegen die Eunomianer gerichtet; wir sagen: gegen die Eunomianer aller Zeiten.

Gregor ist aber nicht gemeint, auf Kosten des Glaubens die Erkenntniss oder Wissenschaft beschränken zu wollen. Vielmehr, nachdem er jenem sein Recht gegeben, gibt er

es nun auch dieser. »Unter allen Menschen von gesundem Verstand,« sagt er diesfalls, »ist ausgemacht, dass Bildung unter den menschlichen Gütern das erste sei, nicht blos jene edlere meine ich, wie sie bei uns ist, die, allen Prunk der Darstellung verschmähend, einzig an das, was zum Heile dient und an die Schönheit des wahrhaft Geistigen sich hält; sondern auch jene äussere (weltliche), welche die meisten der Christen, jedoch verkehrt die Sache betrachtend, als gefährlich und nachtheilig und als ganz von Gott abführend, verachten: denn wie wir den Himmel, das Firmament, die Erde und was dergleichen, nicht deswegen verachten dürfen, weil Einige verkehrter Weise in ihnen Gott verehrten, da sie doch nur Gottes sind; wie wir, was zum Leben und zum Genuss dient, pflücken, alles, was gefährlich ist, fliehen, weit entfernt, nach Art einiger Unverständigen, die Schöpfung wider den Schöpfer zu stellen, vielmehr den Schöpfer aus dem Geschaffenen auffassend; wie ferner weder Feuer, noch Schwert, noch irgend etwas an und für sich entweder sehr nützlich ist, oder sehr schädlich, sondern je nachdem man's braucht, wie wir sogar von einigen kriechenden Thieren Bestandtheile unter heilsame Arzeneien mischen: ebenso nehmen wir aus den Wissenschaften das Wissenswerthe; was aber zu dem Dämonenthum, was zum Irrthum und in den Schlund des Verderbens führt, das stossen wir von uns; ja selbst darin haben wir von ihnen Nutzen gezogen, sofern wir aus dem Schlechteren das Vortreffliche erkannten und durch ihre Schwachheit unsere Lehre stärkten. Die daher eine wissenschaftliche Bildung verachten, sind für Thoren zu halten, als die da wünschen, dass Niemand über ihnen stehe, damit sie ihre eigene Unwissenheit durch die allgemeine zudecken können und Keiner über ihre Ignoranz sich auslasse«. So urtheilt unser Vater. Und wie hätte ein Gregor, der in Athen die Blüthe weltlicher Weisheit jener Zeit gepflückt, anders urtheilen können!

Aber die christliche Wissenschaft, wie sie auf dem Fundament des positiven Bibel- und Kirchenglaubens ru-

hen und diesen zu ihrer Norm und ihrem Maass haben muss, hat ihre Vollendung auch nur durch den heil. Geist, durch welchen allein Gott erkannt, bekannt gemacht und begriffen wird: »nur dem Reinen ist es gegönnt, den, der rein ist, zu erfassen«. Mit diesen letzteren Worten hat Gregor bereits auch schon ein letztes Erforderniss angedeutet, das zugleich die Einwirkung des heil. Geistes bedingt, ein Erforderniss, das alle Kirchenväter vorangestellt haben. Um das Göttliche zu erfassen, reiche nämlich nicht blos wissenschaftliche Bildung aus, selbst die feinste Dialektik nicht; es gehöre dazu auch ein entsprechendes Leben, ein totales Ergriffensein von Gott, ein Streben des ganzen Menschen zu Ihm. »Du willst ein Theologe werden und der Gottheit würdig? so halte die Gebote und wandle nach seinen Vorschriften; denn, sagt Gregor — und es ist dies ein grosses Wort — die That ist die Vorstufe der Erkenntniss«. —

So hat die Erkenntniss hienieden ihre Stufen. Wenn aber alle Hindernisse und Bande gefallen sind, wenn die Seele gereinigt und aufgenommen ist in die freie, geistige Gemeinschaft mit Gott, wenn das Bild sich erhoben hat zum Urbild, nach dem es verlangt — das heisst, im Leben der Geheiligten nach dem Tode findet volle Erkenntniss, reine Anschauung Gottes Statt. Und nach dieser hat Gregor, haben die Kirchenväter gedürstet; in sie haben sie alle Seligkeit jenseits und alle Herrlichkeit konzentrirt. »Wir werden einst erkennen, wie wir erkannt sind«.

Dies ist die Anschauung der Kirchenväter, der Kirche überhaupt. Zu diesem Ziel und Gipfel verhält sich der Eunomianismus — wir meinen überhaupt jede Richtung dieser Art — als eine vorzeitige Frucht. Der Eunomianismus ist nämlich eine Ahnung dessen, was einst sein wird, eine Weissagung von dem endlichen Triumphe des Menschengeistes: das ist seine Wahrheit. Aber sein Irrthum ist, dass er vorweg nehmen will, was erst sein wird, und zwar sein wird erst unter gewissen Bedingungen, durch gewisse Momente und Stufen hindurch, die allmälig nur zu jenem Ziele führen. Indem er diese überspringt,

weil er in ihnen nur hemmende Schranken sieht, verkennt er eben damit — abgesehen davon, dass die reine Auffassung der göttlichen und menschlichen Natur in ihrem Wesen und Unterschied darunter leidet — zugleich das erziehende Moment, das in ihnen liegt, ein Moment, das dem diesseitigen Leben überhaupt zu Grunde liegt — nicht als Hemmung, sondern als Förderung, aber als eine Förderung, die keine fingirte, sondern eine reale, eine wahre ist. Dies ist es auch, was Gregor auf überaus schöne Weise mehrmals ausgesprochen hat. Ueberdem — wie der Eunomianismus den Weg verfehlt, so auch das Ziel. Es kann aber auch freilich nicht anders sein: denn beides hängt zusammen. Das Ziel ist nämlich ein verfehltes, ein einseitiges, sofern es in ein einseitiges Wissen gesetzt wird, nicht aber in jenes den gesammten Menschen umfassende geistig-geistliche Schauen. —

Das ist die Art, wie, dies die Arbeit, durch die der Einzelne zum höchsten Punkt des christlichen Bewusstseins gelangt. Aber nicht jeder Einzelne, sagt Gregor, ist berufen dazu. Wir kennen die Eunomianer, die mit ein paar dialektischen Stichwörtern Alles abgemacht und den Schlüssel zu Himmel und Erde gefunden zu haben glaubten. Diese dialektische Sucht hatte auch innerhalb der orthodoxen Kirche um sich gegriffen, wie denn diese Gefahr auch immer eintreten wird, wenn ein Dogma vor andern die Geister beherrscht, der Geist des Dogma aber nach und nach abhanden kommt und die Form es mehr nur noch ist, um welche es sich handelt. Ein solcher Zeitpunkt war die damalige Periode; und obwohl Gregor selbst den dogmatischen Streit für nichts weniger als gleichgültig ansah, vielmehr in ihm den Kardinalpunkt des Christenthums erkannte, so trat ihm doch auch schmerzlich genug die Schattenseite dieses Kampfes, besonders in Konstantinopel, vor die Augen. Diese allgemeine Auflösung des praktischen sowohl als auch des theoretischen (spekulativen) Christenthums — denn Gregor erkannte sehr wohl, dass auch die wahre Spekulation darunter Noth leide — diesen ewigen Unfrieden, wodurch die Gefahr von Aussen (Julian) nur

vergrössert werde, diese allgemeine Zerrüttung, wie er klagt, unter der Städte und Länder, Familien und Individuen leiden, diese Zertrennung, »durch welche die Kirche, die Eine ist, nicht blos in Einen Paulus oder Kephas oder Appollo, sondern in viele Paulus, Kephas, Appollo, ja der Eine Christus, der Eine heil. Geist durch die verschiedenen Meinungen in ebenso viele Christus und heil. Geister zertheilt werde«; dies Unheil und Unwesen wollte er abwenden, und da griff er dann zum Schema eines kirchlichen Organismus, in dem jeder Einzelne seine Aufgabe habe nach seinem äussern und innern Beruf, so dass Keiner eingreife in den des Andern und doch Jeder in seinem Rechte stehe — Aufgaben und Berufe, die in ihrer Totalität dann den vollen geistig - kirchlichen Organismus bilden.

Die Einleitung hiezu bilden Warnungen Gregors vor Trägheit einerseits und vor Uebereifer anderseits; Ermahnungen, nicht weiser sein zu wollen, als recht sei, nicht gesetzlicher als das Gesetz, nicht heller als das Licht, nicht richtiger als die Norm, nicht höher als das göttliche Gebot, vielmehr bescheiden zu sein, die Extreme zu vermeiden und Natur und Vernunft zur Führerin zu nehmen. So rückt er dann seiner Hauptfrage näher: wer vor Andern sich die Pflege der Theologie und Kirche soll angelegen sein lassen. Und er beantwortet sie — so wenigstens können wir die weite Entwickelung zusammenfassen — dahin: diejenigen, welche äussern und innern Beruf dazu haben. Gregor geht dabei von dem wahren Satze aus, dass eine Ordnung Allem zu Grunde liege und Alles zusammenhalte. »Schaue aufwärts zu dem Himmel, abwärts zur Erde, und betrachte, wie das Alles besteht und wie Alles geschaffen wurde: in und durch Ordnung! Ordnung hält das Himmlische zusammen, Ordnung das Irdische, Ordnung ist in der Vernunftwelt, Ordnung in der Sinneswelt, Ordnung unter den Engeln, Ordnung in den Gestirnen und ihrer Bewegung«. — Diese Ordnung weist so Gregor überall in der physischen Welt nach. »Unordnung dagegen hebt die Welt auf: Da ist in der Luft Donner

in der Erde Erdbeben, da sind auf dem Meere Schiffbrüche, in Familien und Staaten Kriege, im Leibe Krankheiten, in der Seele Sünden«. Und nicht bloss in der allgemeinen physischen Welt ist Ordnung Grundgesetz, sondern auch im Menschen und in der socialen Welt. »Mit Einem Worte, die Ordnung ist die Mutter des Seins und dessen Stütze«. Diese Ordnung ist auch für die Kirche nothwendig. Sie besteht aber darin, dass die Einen zu Schafen, die Andern zu Hirten gesetzt sind, die Einen zu Vorstehern, die Andern, dass sie gehorchen, der zum Haupt, jener zum Fuss, dieser zur Hand, der zum Auge, jeder zu einem Theil des Leibes (des Organismus), sei dieser nun geringer oder vorzüglicher — zur Harmonie und zum Segen des Ganzen.«

In dieser Gliederung besteht also der Organismus, und der Einzelne, wenn er das Ganze fördern will, kann es nicht segensreicher fördern, als wenn er sich in Demuth in diesen Organismus eingliedert. »Wie in dem körperlichen Organismus die Glieder nicht von einander gerissen sind, sondern Alle Einen Leib bilden, der aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzt ist, und wie nicht alle dasselbe Geschäft haben, sondern eines des andern bedarf zur Erhaltung des Friedens und der Harmonie; wie das Auge nicht geht, sondern den Weg weist, und der Fuss nicht schaut, sondern geht, und wie die Zunge nicht hört und wie das Ohr nicht spricht, und wie der Geist Allem vorsteht, als von dem alle Kraft, zu empfinden, ausgeht und alle Empfindung zurückgeht: so ist es in dem gemeinschaftlichen Leibe Christi: denn wir Alle sind Ein Leib in Christo, wie auch nur Ein Geist, aber verschiedene Glieder an dem Leibe«. Gregor führt dies sofort durch. »Die Einen leiten, die Andern werden geleitet; beide aber sind Eins im Einen Christus, von dem Einen Geiste zusammengehalten und zusammengefügt«. Unter denen, die gehorchen, wie unter denen, die vorstehen, ist aber auch eine grosse Verschiedenheit. Gregor verweist auf Paulus, Epheser, 4 und auf 1 Korinther, 12. und 14. Kapitel, auf die Ordnung unter den Aposteln, auf die Ord-

nung in der alttestamentlichen Theokratie. »Diese Ordnung, o Brüder, wollen wir ehren und bewahren; der sei das Ohr, jener die Zunge, dieser die Hand, ein Andrer etwas Anderes . . . Lasst uns nicht allesammt die Zunge sein, wozu man so leicht bereit ist, nicht Alle Propheten, nicht Alle Apostel, nicht Alle Ausleger. Etwas Grosses ist es, vor Gott zu sprechen, aber noch grösser, sich zu reinigen vor Gott. Etwas Grosses ist, zu lehren, aber zu lernen gefahrlos«. Verstehen wir wohl: Gregor meint es nicht so, als hätten die Einen nun mehr Rechte als die Andern, oder mehr Pflichten; Alle sind gleichen Rechtes in Bezug auf den Einen Leib Christi, sie sind — Glieder; auch haben Alle gleiche Pflichten in Bezug auf den Einen Christus, sie sind — Christen. Was verschieden ist unter ihnen in Bezug auf Rechte und Pflichten, beschlägt den Organismus, das heisst, nicht die Sache, sondern die Form; hier aber muss Verschiedenheit sein eben im Interesse der Sache und zum Heil des Ganzen; aber eben mit Rücksicht darauf verschwindet wieder im Wesen jede Ungleichheit.

So viel über den Organismus in der Kirche. Mit dem äussern Beruf macht Gregor aber auch den innern geltend. »Wohl hat ein Paulus gesagt: ich werde einst völlig erkennen, gleich wie ich völlig erkannt bin; wohl hat ein Moses Gott geschaut. Wer aber bist du? Hast du auch Einige von oben her gespeist? Welches Wasser hast du aus dem Felsen gegeben? welches Meer mit dem Stabe durchschnitten? welches Volk durch Wasser, als wäre es trockenes Land, hindurchgeführt? welche Feinde durch die Fluthen vernichtet? Wen hast du durch Feuer- und Wolkensäule geführt? Welche Amalekiter durch Gebet und Händefalten geschlagen? . . . Ach! bei uns ist es leider so: kaum haben wir ein Bischen Ruhm erlangt, oder oft das nicht einmal, kaum kennen wir die Schrift ein wenig, und dies Wenige, was wir kennen, oft nicht recht und abgerissen, so erheben wir uns auch schon gegen Moses und ahmen Dathan und Abiron nach, jene Ueber-

müthigen und Gottlosen!« — Man sieht, auch durch einen inneren Beruf müssen wir uns rechtfertigen.

Will Gregor damit etwa Stillschweigen auferlegen? blinden Autoritätsglauben als den alleinseligmachenden anweisen? das Forschen und Prüfen zurückdrängen? das will und kann er nicht wollen. »Nicht die Wahrheit soll man verbergen, wohl aber soll man nicht lehren auser Ordnung und Gesetz (unberufen). Ich selbst stelle mich unter diejenigen, die über alles die Weisheit erheben; aber das Extrem fürchte und meide ich und wollte lieber allzuschüchtern sein als allzukühn und verwegen. Denke und beschäftige dich mit Göttlichem, aber innerhalb der Grenzen, sprich, was aus dem Geiste ist, und wo möglich, sprich nichts anderes; ja, mehr als du athmest; aber — nur was dir geordnet ist, denke. Erforsche nicht ängstlich die Natur des Vaters, das Werden des Sohnes, die Macht des heiligen Geistes, diese Eine Gottheit in drei Personen. Halte dich an die Lehre, welche du mit der Milch eingesogen hast; die Entwickelung überlass den Weisern. Es genüge dir, den Grund zu haben, möge auf diesem aufbauen, wer ein rechter Baumeister ist; es genüge dir, das Herz mit Brod zu speisen, das Zugemüse überlasse den Reichen. Kein Verständiger wird dich deshalb anklagen, wenn du kein glänzendes Mahl bereitet hast, wohl aber, wenn du einen Schüler Christi nicht mit Brod speisest, nicht mit Wasser tränkest, was jedem möglich sein sollte. Es gehört zur Weisheit auch dies, sich selbst zu kennen und sich nicht allzuviel zu dünken. Schnell sei bis zum Bekenntniss des Glaubens, wenn es von dir verlangt wird; was darüber hinaus, da sei schüchtern und zurückhaltend. Dort ist in der Langsamkeit, hier in der Eile Gefahr.«

Diese Regeln und Ermahnungen, verstehen wir wohl, gelten den Unberufenen; und sie sind, man muss es anerkennen, so wahr als praktisch. Schliesslich hebt Gregor die Lehren hervor, die er als Allgemeingut betrachtet wissen will im Gegensatz zu denjenigen, die zu prüfen Sache der Gelehrten, der Männer von Fach sind. Die Fundamen-

talartikel des christlichen Glaubens, gleichsam die Elemente — Wasser, Feuer, Luft und Erde — unseres Glaubenslebens, ohne die kein Christ bestehen könne, diese sind: »Das Gesetz, die Propheten, die Testamente, die Sprüche der Testamente, die Gnade, die Erziehung (Pädagogie), die Leiden Christi, die neue Schöpfung, die Apostel, die Evangelien, die Austheilung des heiligen Geistes, Glaube, Hoffnung, Liebe, Erleuchtung; endlich, was das Wichtigste, die Erkenntniss des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes. Dies ist das Wesentliche.« Für die, die weiter streben, fügt Gregor noch Warnungen bei. »Mag Einer, sagt er, sich im Geiste erheben selbst bis in den dritten Himmel, so geschehe es stets mit Umsicht und Einsicht, auf dass er nicht in seinem Hochmuth stürze von dem hohen Flug herab. Was aber ist schmählicher, als so zu fallen, weil man die Grenzen des menschlichen Fluges nicht erkannte, und wie weit einer noch der wahren Höhe ferne steht, wenn man alle zu überragen glaubt.«

Wir haben diese Stelle hergesetzt, um zu zeigen, wie die Kirchenväter jener Zeit des praktischen Christenthums und der Grenzen der menschlichen Erkenntniss in religiösen Dingen sich wohl bewusst waren, und wenn sie an hohe Dinge gingen, z. B. an die Trinität, daran gingen nicht, wie man auch schon sagte, in unbesonnenem Fürwitz, sondern weil sie darin, recht aufgefasst, den Grund und Schatz des praktischen wie spekulativen Christenthums erkannten. — Wollen wir übrigens ein wahres, d. h. allseitiges Bild von Gregors Denkweise in dieser Beziehung, so müssen wir mit dem, was er dem Volke oder den Unberufenen, wie man lieber will, sagte, das vergleichen, was er über die Stufen des Wissens (an die Berufenen) sagt. Und wir werden mit der vollsten Anerkennung des praktischen Christenthums eine entschiedene Richtung auf die geistige Erfassung der christlichen Wahrheiten, mit der edelsten Demuth und Bescheidenheit, die sich genügen lässt »am Brod und Wasser«, das tiefste Verlangen nach voller Anschauung und Erkenntniss Gottes gepaart finden.

Charakteristik Gregors von Nazianz.

Gregorius von Nazianz führt den Ehrennamen des Theologen. Diesen Beinamen hat er erhalten von der scharfsinnigen Vertheidigung der Trinitätslehre, der Theologie jener Zeit. Er selbst rechnete es sich zur Ehre an, diese Lehre unverändert, ohne sie nach den Zeitverhältnissen umzugestalten, während seines ganzen Lebens vorgetragen zu haben. Indessen lässt sich nicht läugnen, dass Athanasius in der spekulativen und praktischen Auffassung der genannten Lehre es unserm Vater weit zuvorgethan, oder dass sein Namensvetter und Freund Gregorius von Nyssa an umfassender und tiefsinniger Durchführung eines theologischen Systems ihn weit hinter sich gelassen habe. Selbst in der Darstellung des innern Verhältnisses der Trinität, als womit sich Gregor vorzüglich beschäftigte, hat er, wie wir sahen, nicht alle Klippen vermieden. Gleichwohl ist er einer der tüchtigsten Repräsentanten der theologischen Bildung jener Zeit, und die Verbindung des Theoretischen und Praktischen, des Glaubens und Wissens, des Lebens und Denkens ist unbestreitbar ein Lichtpunkt in seinem theologischen Wirken. Dabei, wie wir wissen, war er in edler Weise tolerant. — Als praktischen Geistlichen sehen wir Gregor in verschiedenen Stellungen und Verhältnissen, und überall von jenem Eifer beseelt, von jener Hirtentreue, jener Seelsorge, die er selbst mit so unnachahmlichem Pinsel in seinem Ideal eines Priesters gezeichnet hat; streng gegen sich, gegen andere sanft, gegen Schlechte ein Elias und Johannes. Aber das praktische Amt ist doch nicht gerade seine Lust und Freude; und am allerwenigsten könnte er ein Kirchenfürst genannt oder in dieser Beziehung Basil an die Seite gestellt werden. Es fehlt ihm die starke Seele, die entschiedene Richtung auf ein Ziel, die praktische Umsicht und die Lebenskraft des Bischofs von Cäsarea, der nicht gewohnt war, von den Wellen sich tragen zu lassen, sondern mit geübter Hand sie durchschnitt, das Auge fest auf das Ziel gerichtet. Hier ist der

Punkt, wo Gregor und Basil differiren und auch ihr Leben auseinandergeht. Gregor war ruhiger, beschaulicher, Basil feuriger, praktischer, jener konnte sich anfangs nur mit Mühe zur kirchlichen Wirksamkeit entschliessen, sein Blick eilte über alles hinweg zur ruhigen Betrachtung der göttlichen Dinge; Basilius, wohl auch dem Mönchsleben zugewandt, ja einer der Stifter desselben, war doch grösser in der Kirchenregierung. Beide wurden umhergeworfen zwischen der Stille eines beschaulichen Lebens und den Stürmen der Kirchenverwaltung, beide schwankten, aber während Basilius aus der Welt trat, fühlte er Neigung, sich in dieselbe hineinzuwagen, und während Gregor eintrat in die Welt, fühlte er sich nur daheim in der Einsamkeit. — Gregor ist, mit einem Wort, mehr der Kontemplation zugewandt. Sie war seine Braut. Auch die einsamen Stunden der Nacht weihte er gerne Gebeten, frommen Gesängen und Betrachtungen. Wenn er das beschauliche Leben schildert, ist er ganz — er selbst. »Nichts, sagt er in seiner Schutzrede, nichts schien mir so unvergleichlich gross, als gegen alles Sinnliche verschlossen, von dem Körper und der Welt losgesagt, in sich selbst gekehrt und nur insoweit es die Noth erfordert, mit dem Irdischen in Berührung, sich mit Gott und seiner eigenen Seele zu unterhalten, und so über alles Sichtbare erhaben, das Bild Gottes immer rein und frei von wandelbaren und irdischen Zügen in sich zu tragen, ein fleckenloser Spiegel Gottes und des Göttlichen zu sein und stets dazu sich zu bilden, zum Lichte neues Licht, zum schwächern helleuchtendes aufzunehmen, der Hoffnung nach schon hier die Güter des künftigen Lebens zu geniessen, auf Erden weilend doch die Erde zu verlassen und im Geiste sich nach oben zu versetzen. Wer von dieser Liebe beseelt ist, versteht, was ich sage.« Wir verstehen allerdings. Indessen würde man irren, wenn man glaubte, Gregor habe den Werth des praktischen Lebens, den Werth der That, mit Einem Worte, verkannt. Er sah in dem beschaulichen wie in dem thätigen Leben nur zwei Wege, die, einander gleichberechtigt, zum selben Ziele hinanführen. »Etwas schönes ist es um die Beschaulichkeit,

etwas Schönes um das praktische Leben; jenes von hier aufsteigend und zum Allerheiligsten anstrebend, und unser Gemüth zum Verwandten ziehend, dieses aber Christum aufnehmend uud ihm dienend und die Macht der Liebe durch Werke beweisend.« So erkannte er beide Elemente an; konnte aber keines von beiden rein durchführen in seinem Leben. Es zog ihn bald hinüber, bald herüber. »Jener Geist drängt mich zur Flucht, zur Einsamkeit in die Gebirge, zur Einkehr in mich selbst. Dieser aber will mich mitten ins Leben führen, dass ich dem Gemeinwohl diene.« Und eben das war für ihn das beste Erziehungsmittel. Ruhe, so meinte er es, sollte die Grundlage seines Lebens sein, aber es wurde, so wollte es sein Gott, eines der unruhigsten und bewegtesten. — Es ist, wie man sieht, weder das thätige, noch das beschauliche Leben, nicht die wissenschaftliche Theologie, nicht die Kirchenregierung die höchste Seite an Gregor, diejenige, worin sich seine eigenthümliche Bedeutung ausspricht; diese vielmehr ist seine Beredsamkeit, oder, wie er selbst so gerne sich ausdrückt, das Wort. Von früher Jugend an hatte Gregor Neigung zu der Rhetorik, und in dieser Neigung spricht sich ebensosehr seine Naturanlage wie seine Bestimmung aus. Sie war das Ideal seines Lebens. »Engelbrod« nennt er in der Denkrede au Basil das Wort, Engelbrod, »als wodurch gespeist und getränkt werden die Seelen, die nach Gott dürsten und die eine Speise verlangen, welche nicht schwindet, sondern immer bleibt.« Solche hohe Ansicht hatte Gregor vom Worte und des Wortes Kraft. Es lag theilweise im Geiste des Zeitalters, das kaum eine Kunst höher achtete, als die Beredsamkeit. Es gemahnt das auch an Luther. »Das Wort, sagt dieser irgendwo in ähnlichem Geiste, das Wort muss wirken. Durch das Wort ist die Welt geschaffen worden. Predigen will ich's, sagen will ichs, schreiben will ich's, aber zwingen, drängen mit Gewalt will ich Niemand.« Dies sein Naturwort, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, ordnete aber Gregor dem Worte Gottes unter, um es reinigen und weihen zu lassen durch

dieses. »Mein einziges Verlangen, meine einzige Liebe, sagt er einmal so überaus schön, war die Beredsamkeit und diese verschaffte mir der Orient und Occident und Athen, die Zierde von Griechenland. Lange Zeit und angestrengt verlegte ich mich darauf; doch ich legte sie nieder zu den Füssen Christi, und unterwarf sie dem grossen Worte Gottes, das alle unstäten, vergänglichen Menschenlehren weit übersteigt.« So hatte Gregor seine Beredsamkeit, die allerdings, ehe er zum wahren und höchsten Ziele seine Augen erhoben, ihn, wie er selbst bekennt, verführen konnte auf allerlei Abwege, und in den Dienst des Ehrgeizes ihn ziehen, der Eitelkeit der Zeit und Welt entnommen und in den Dienst des Herrn begeben; das war wenigstens sein klar ausgesprochener Wille. Diese verklärte, diese christliche Beredsamkeit, sie ist ihm das höchste Besitzthum. »Ich bringe sie Gott dar, ich weihe sie Ihm das Einzige, was mir übrig geblieben ist, und wodurch ich reich bin. Alles Uebrige habe ich auf das Gebot des Geistes verlassen, um die kostbare Perle zu gewinnen und der Kaufmann zu werden, der um das Kleine und Vergängliche alles Grosse und Ewige eintauscht. Nur das Wort halte ich noch fest als Diener des Wortes und dieses Besitzthum werde ich nie geflissentlich vernachlässigen. Und da ich alle irdische Ergötzung gering achte, so hat sich nächst Gott alle meine Liebe darauf beschränkt oder vielmehr auf Gott allein, denn die Rede erhebt ja zu Gott durch Einsicht, durch sie allein wird Gott auf die rechte Weise ergriffen, bewahrt und in uns zum Wachsthum gebracht.«

Wir haben Gregor selbst sprechen lassen. Wir sehen nun, wie er seine Beredsamkeit angesehen wissen wollte, was er mit ihr bezweckte. Und in der That, seine Beredsamkeit ist oft gross, edel, gewaltig, eine Beredsamkeit des heiligen Geistes. Wir erinnern an seine Schilderung des Apostels Paulus, an seine Darstellung des Priesteramtes, an seine Abschiedsrede in Konstantinopel, an seine Denkrede auf seinen Vater u. s. w. Es

sind dies wahre Juwelen. Zuweilen aber — die Unparteilichkeit gebietet das zu sagen — artet die Beredsamkeit des heiligen Geistes in die Rednerei seiner Zeit aus; bald himmelhoch erhebend, bald in die tiefste Tiefe hinabstossend; man sieht es bei Maximus, auf den er sogar eine Lobrede gehalten. Die rhetorische Form überwiegt in ihm hie und da den Stoff. Da gewahren wir auch statt der alterthümlichen Einfalt Wortkünstelei, statt des kräftigen Gefühls gesuchte Zierlichkeit, statt des klaren Gedankens witzige Spielerei; zuweilen wird die Beredsamkeit gar zu heftigen Invektiven, wie gegen Julian. Freilich, Gregor ist eben auch, wie Jeder, ein Kind seiner Zeit, wenn auch eines ihrer besten. — Bei den alten Kirchenvätern, im Allgemeinen, finden wir zweierlei Arten von Redevorträgen: entweder freie Rede nach Art der heidnischen Rhetoren, oder Homilien, d. h. populäre und praktische Erklärungen der heiligen Schrift. Von Gregor haben wir nur Reden der ersteren Art. —

Gregor — um auf seinen Charakter überzugehen — hatte eine milde, sanfte Gemüthsart. Er hatte etwas Weibliches, Rezeptives in sich; er war empfänglich für alles Schöne, für die Herrlichkeiten des Geistes wie der Natur, die ihm zum bedeutungsvollen Symbol des Geisteslebens wurde, für Freundschaft und Liebe, voll Kraft der Hingebung, fast bis zur Schwärmerei: wir erinnern an sein Verhältniss zu Basil, dem männlichen Geiste, eine Verbindung, in der Basil so zu sagen die Ulme, Gregor der Weinstock war, der sich um die Ulme schlang. Diese Hingebung, truglos, wie sie ist, geht, es kann nicht fehlen, nicht ohne mannigfache bittere Erfahrungen und Täuschungen aus, und so schlägt sie zuweilen in ihr Gegentheil um. Wir bemerken in der That an Gregor hie und da ein ebenso ungerechtes Misstrauen, ja eine gewisse Bitterkeit in der Beurtheilung Anderer. So haben es solche Naturen. Gregor war, und dies soll eben auch von seinem Charakter gelten, ganz ein Rhetor, eine Art Dichter. — Damit hängt auch eine gewisse Eitelkeit in seinem Wesen zusammen, die er nie ganz verleugnen kann, die

aber doch nie unedel und unzart hervortritt. — Wir haben die Milde als den Grundcharakter Gregors bezeichnet; diese Milde wird oft zur Weichheit. Besonders Jugenderinnerungen stimmen seine Seele weich und elegisch; die Sehnsucht schlägt dann ihre Schwingen; bald ist es Athen, bald die pontische Einsamkeit; bald vermisst er den verstorbenen Freund, bald die Eltern, bald die Geschwister. Es gibt eine Krankheit, die man das Heimweh nennt; von dieser scheint Gregor oftmals befallen — die Weichheit wird aber auch hie und da zur Reizbarkeit, zur Empfindlichkeit, wie auch dies nicht selten bei solchen Naturen. Wie Vieles auch begründet sein mag an dem, was unser Vater gegen die Synode von Konstantinopel sagt; eine gewisse Gereiztheit scheint er uns gleichwohl nicht verbergen zu können. Aber die Gereiztheit ist nicht andauernd, der milde versöhnliche Sinn bricht bald wieder durch wie die Sonne durch in Nebel. Wer gedenkt hiebei nicht seines Verhältnisses zu Basil, das selbst durch das Bisthum von Sasima nicht auf die Dauer gestört werden konnte. Es ist wahr, eine Seele wie Gregor kann auf die Länge nicht zürnen. —

Und fassen wir nun am Schlusse die beiden Gregore und Basil, diese drei grossen Kappadozier, diese drei herrlichen Kirchenlehrer zusammen — es ist ja auch Ein Bund, der die drei vereinigt hat und Ein Ziel — so möchten wir sagen, in diese Dreiheit laufen alle Strahlen des Herrlichen zusammen, was jene Zeit in der Christenheit erzeugte; dieses Herrliche selbst aber habe sich nach seinen verschiedenen Seiten unter diese drei Männer vertheilt, und jeder einzelne von ihnen repräsentire in sich eine Seite, die zwar die übrigen nicht ausschliesse, aber doch die Glanzseite an ihm bilde. Basilius ist kein unbedeutender Dogmatiker, wie seine Schriften gegen Eunomius, über den heil. Geist u. s. w. beweisen; seine Beredsamkeit gehört mit zum Trefflichsten, was das christliche Alterthum besitzt; aber am grössten ist er, wie wir sahen, im praktischen Leben, als Kirchenfürst, als Mann der That. — Gregorius von Nyssa hat die Stürme des Kirchenregimentes jener

Zeit auch erfahren, und was er für seine Gemeinde that und opferte, ist wohl werth, ihn den treusten Hirten an die Seite zu stellen; auch seine Beredsamkeit ist voll Kunst und Gewalt, aber seine höchsten Leistungen fallen, wie wir wissen, in das Gebiet der christlichen Religions-Wissenschaft, die er nächst Origenes wohl am umfassendsten kultivirte: er ist somit unter den dreien vorzugsweise der Repräsentant des christlichen Gedankens. — Gregor von Nazianz ist als praktischer Geistliche wie als Denker gleich sehr zu achten, für jenes zeugt Konstantinopel, für dieses sein Ehrenname: »der Theologe«; dasjenige Gebiet aber, in dem er seine eigenthümliche Grösse besitzt, ist unstreitig das der christlichen Beredsamkeit, er ist der Repräsentant des christlichen Wortes. So sehen wir in den Dreien — Gedanke, Wort, That, und diese drei Elemente in den drei Männern verbunden zu Einem christlichen Zweck und Ziel.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Berichtigungen und Verbesserungen.

Seite	10	Zeile	4	von	oben	lies	Arianismus, statt Arianus.
-	10	-	9	-	unten	-	nizänisch, statt nizäeisch.
-	14	-	1	-	oben	-	Patrone, statt Patronen.
-	29	-	2	-	oben	-	auf dieser, erklärten sie, statt auf dieser erklärten.
-	37	-	10	-	oben	-	„alles, statt alles.
-	46	-	16	-	oben		Palatinus, statt Palatiuus.
-	47	-	18	-	unten	-	Wunsch? sondern aus Blutdurst, statt Wunsch, sondern aus Blutdurst?
-	53	-	2	-	unten	-	sie, statt sei.
-	67	-	8	-	unten	-	die andern, statt die der andern.
-	77	-	4	-	oben	-	Willen, statt Willen eigen.
-	86	-	14	-	unten	-	als heiliger Geist, statt im heiligen Geiste.
-	95	-	13	-	oben	-	das, statt dass.
-	96	-	5	-	oben	-	seinem, statt sein.
-	97	-	6	-	unten	-	erfassten, statt erfasst.
-	105	-	14	-	oben	-	er, statt es.
-	116	-	17	-	unten	-	demselben, statt derselben.
-	119	-	10	-	oben	-	der, statt die.
-	120	-	5	-	unten	-	den, statt der.
-	149	-	12	-	unten	-	einem, statt Einem.
-	153	-	19	-	oben	-	Nyssa, statt Nysa.
-	165	-	2	-	unten	-	Religiosen, statt Religiösen.
-	166	-	13	-	oben	-	Metropole, statt Metropolite.
-	210	-	15	-	unten	-	Künstlers.“ Die, statt Künstlers„. Die.
-	215	-	19	-	oben	-	Teufel entgegen, statt Teufel.
-	220	-	3	-	oben	-	verkünden, statt verkündende.
-	220	-	6	-	oben	-	Ja, „das, statt Ja, das.
-	220	-	1	-	unten	-	Eins im Wesen nur, statt Eins, im Wesen nur.
-	229	-	1	-	unten	-	Deduktion, statt Bedeutung.
-	230	-	18	-	unten	-	ein, statt zu.
-	235	-	7	-	oben	-	Gütern, statt Gutem.
-	248	-	5	-	oben	-	Erste, statt Beste.
-	254	-	11	-	oben	-	„Wie, statt Wie.
-	269	-	1	-	unten	-	Basilias, statt Basilios.
-	278	-	8	-	unten	-	Lebens“., statt „Lebens“.
-	289	-	10	-	oben	-	Führung-“, statt Führung.
-	306	-	2	-	oben	-	gesetzt, statt geezt.
-	311	-	16	-	unten	-	„Wie, statt Wie.
-	314	-	9	-	unten	-	ist nur, statt nur.
-	315	-	6	-	unten	-	Dem Willen, statt Der Wille.
-	318	-	4	-	oben	-	Theodizee, statt Theodizen.

Seite 318	Zeile	18	von	unten	lies	Herrn, statt Geiste.		
- 319	-	11	-	oben	-	lassen, statt zu lassen.		
- 321	-	10	-	unten	-	derselben, statt desselben.		
- 323	-	1	-	oben	-	»Hätte, statt Hätte.		
- 324	-	14	-	unten	-	Den, statt Dem.		
- 325	-	9	-	unten	-	List, statt Lust.		
- 326	-	3	-	oben	-	empfieng? statt empfieng?«		
- 329	-	16	-	unten	-	Laodicea, statt Laodikea.		
- 350	-	13	-	unten	-	sein«, statt sein.		
- 371	-	8	-	unten	-	der, statt den.		
- 374	-	14	-	unten	-	Eulalius, statt Eulatius.		
- 386	-	4	-	oben	-	unsern, statt unsers.		

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Seite 318	Zeile	18	von	unten	lies	Herrn, statt Geiste.
- 319	-	11	-	oben	-	lassen, statt zu lassen.
- 321	-	10	-	unten	-	derselben, statt desselben.
- 323	-	1	-	oben	-	»Hätte, statt Hätte.
- 324	-	14	-	unten	-	Den, statt Dem.
- 325	-	9	-	unten	-	List, statt Lust.
- 326	-	3	-	oben	-	empfieng? statt empfieng?«
- 329	-	16	-	unten	-	Laodicea, statt Laodikea.
- 350	-	13	-	unten	-	sein«, statt sein.
- 371	-	8	-	unten	-	der, statt den.
- 374	-	14	-	unten	-	Eulalius, statt Eulatius.
- 386	-	4	-	oben	-	unsern, statt unsers.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Böhringer, Friedrich

Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien

Bd.: 1,2

Zürich 1842

H.eccl. 139 s-1,1/2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10136481-6